أسباب وأشخاص

8.2.2022



ديريك بارفيت

ترجمة: يوسف تيبس



أسباب وأشخاص


تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة
ترجم
Tarjim Initiative

أسباب وأشخاص
تأليف: ديريك بارفيت
ترجمة: يوسف تيبس
الطبعة الأولى: 2021

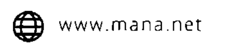
ISBN:
رقم الإيداع: 1442/5434

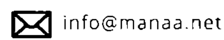
هذا الكتاب ترجمة لـ:
Derek Parfit,
Reasons And Persons,
Oxford: Clarendon Press, 1984.

Cover Painting by: Reem Al-Saeedy



الناشر:
دار معنى للنشر و التوزيع







ثبت المحتويات

شكر وتقدير

قبل ستّة عشر عامًا، سافرت إلى مدريد مع غاريث إيفانس (Gareth Evans). كنتُ آمل أن أصبح فيلسوفًا، وخلال عبورنا فرنسا، عرضت عليه أفكاري. أشعرتْني انتقاداته باليأس. لكن قبل وصولنا إلى إسبانيا، لاحظتُ أنّه كان ينتقد أفكاره بالقدر نفسه. مثل كثيرين غيري، أنا مدين بالكثير لشدة حبه للحقيقة، وحيويته الرائعة. أسجّل هذا الدين أوّلًا لأنّه توفي عندما كان في الرابعة والثلاثين من عمره.

أدين بالكثير لأساتذتي الأوائل: السير بيتر ستراوسن (sir Peter Strawson)، والسير ألفريد آير (sir Alfred Ayer)، وديفيد بيرس (David Pears)، وريتشارد هار (Richard Hare). لقد تعلّمت منذ ذلك الحين من العديد من الناس. في ما يخصّ المناقشة، تعلّمت أكثر من توماس نيغيل (Thomas Nagel) ورونالد دوركين (Ronald Dworkin) وتيم سكانلون (Tim Scanlon) وأمارتيا سين (Amartya Sen) وجوناثان غلوفر (Jonathan Glover) وجيمس غريفين (James Griffin) وآن ديفيس (Ann Davis) وجيفرسون مكماهان (Jefferson McMahan) ودونالد ريغان (Donald Regan). كما تعلمت الكثير من قراءة ما كتبه هؤلاء الأشخاص وغيرهم. أعبّر عن بعض امتناني في الهوامش الختامية لهذا الكتاب. لكنّي على يقين من أنّه بسبب ضعف ذاكرتي وفشلها في تدوين الملاحظات الخاصّة، يعرض هذا الكتاب العديد من الدعاوى أو الحجج، كما لو كانت أفكاري، التي يجب أنْ أسندها إلى مصدر معيّن. إذا قرأت هذه المصادر المنسيّة لهذا الكتاب، ستشعر بالغبن حقًّا، على الرغم من أنّه سيتم ذكرها في الهوامش الختامية، آمل أن أكون قد ذكرت معظمها على الأقل في قائمة المراجع.

ساعدني العديد من الناس على كتابة هذا الكتاب. فقد كتب جون ماكي (John Mackie)، قبل وفاته بعامين، تعليقاتٍ مُفيدةً للغاية على عملي الأوّل. وفي الأشهر القليلة الماضية، تلقّيتُ العديد من التعليقات على مسودّة هذا الكتاب، كثيرة جدًّا إلى درجة أنّي لم أجد الوقت لإدخال جميع التعديلات اللازمة. في ما يلي قائمة مرتبة ترتيبًا عشوائيًا بأولئك الّذين ساعدوني على هذا النحو: جوناثان غلوفر، السير بيتر ستراوسن وجون ماكدويل (John

(McDowell وسوزان هورلي (Susan Hurley) وبول سيبرايت (Paul Seabright) وجون فيكرز (John Vickers) وهيويل لويس (Hywel Lewis) وجوديث تومسون (Judith Thomson) وصامويل شيفلير (Samuel Scheffler) ومارتن هوليس (Martin Hollis) وتوماس نيغيل وروبرت نوزيك (Robert Nozick) وريتشارد ليندلي (Richard Lindley) وجيلبرت هارمان (Gilbert Harman) وكريستوفر بيكوك (Christopher Peacocke) وبيتر رايلتون (Peter Railton) وأنيت باير (Annette Baier) وكورت باير (Kurt Baier) وريتشارد سوينبورن (Richard Swinburne) ومايكل تولي (Michael Tooley) ومارك سانسبري (Mark Sainsbury) ووايـن سومنر (Wayne Sumner) وجيم ستون (Jim Stone) وديل جاميسون (Dale Jamieson) وإريك راكوفسكي (Eric Rakowski) وجيمس غريفين، وغريغوري كافكا (Gregory Kavka) وتوماس هوركا (Thomas Hurka) وجيفري ماديل (Geoffrey Madell) ورالف وولكر (Ralph Walker) وبرادفورد هوكر (Bradford Hooker) ودوغلاس ماكلين (Douglas Maclean) وغرايم فوربس (Graeme Forbes) وبيمال ماتيلال (Bimal Matilal) ونيكولاس دنت (Nicholas Dent) وروبرت غودن (Robert Goodin) وأندرو برينان (Andrew Brennan) وجون كينيون (John Kenyon) وجيمس فيشكين (James Fishkin) وروبرت إليوت (Robert Elliott) وأرنولد ليفيسون (Arnold Levison) وسيمون بلاكبيرن (Simon Blackburn) ورونالد دوروكين وأمارتيا سين وبيتر أنغر (Peter Unger) وبيتر سينغر (Peter Singer) وجنيفر وايتينغ (Jennifer Whiting) ومايكل سميث (Michael Smith) وديفيد لاينس (David Lyons) وميلتون واشسبيرغ (Milton Wachsberg) ووليام إيوالد (William Ewald) وغالين شتراوسن (Galen strawson) وغوردن كورنول (Gordon Cornwall) وريشار سيكورا (Richard Sikora) وبارثا داسغوبتا (Partha Dasgupta) ود. تجيسي بارفيت (Dr. Jessie Parfit) ود. تشارل وبتي (Dr. Charles Whitty).

لقد تعلّمتُ شيئًا ما من كل واحد ذكرته توًّا، وتعلّمتُ الكثير من بعضهم. تعلّمتُ الكثير من قليل من الناس لدرجة أنّني أودّ أنْ أشكرهم بشكل منفصل. أرسلَ لي جوناثان بينيت (Jonathan Bennett) تعليقات مفيدة للغاية تخص نصف مسودتي. وأرسل لي برنارد ولیامز (Bernard

(Williams) تعليقات مفيدة جدًّا حول مسودة الباب الثالث. أرسل لي ستّة أشخاص آخرون تعليقات مفيدة للغاية حول مسودات الكتاب بأكمله. أربعة من هؤلاء هم جون ليسلي (John Leslie) ومايكل وودفورد (Michael Woodford) ولاري تيمكين (Larry Temkin) ودونالد ريغان. وتعلّمتُ من الشخصين الآخرين المزيد. كان جون بروم (John Broome) زميلًا زائرًا في كليّتي طوال العام الدراسي الذي كتبتُ في نهايته هذه الكلمات. قامَ بحلّ العديد من مشكلاتي، سواءً من خلال التعليقات المكتوبة أم خلال العديد من المناقشات، واقترحَ العديد من التّحسينات الرائعة. لو تم ذكرُ كلّ مقطعٍ أُدين به لجون بروم في التعليقات الختامية، لكان هناك على الأقلّ ثلاثونَ من هذه التعليقات. في الوقت الذي تنحرف فيه التخصصات الأكاديمية المختلفة عن جيرانها، من المشجع أنْ نجد أنَّه ينبغي للاقتصاديّ أن يكون فيلسوفًا جيدًا في أوقات فراغه. إنّ الشخص الذي تعلمت منه أكثر هو شيلي كاغان (Shelly Kagan). كانت تعليقات كاغان الرائعة ثاقبة ومتبصرة على مدى نصف مسودّتي، وتمّت طباعة العديد من اقتراحاته، مع تغييرات طفيفة، في هذا الكتاب. لو ذكر تأليفه المشترك في التعليقات الختامية، لشَكّل على الأقل ستّين من هذه التعليقات.

كتبتُ هذه الكلمات يومًا قبل أن أبعث النص إلى المطبعة. ولأنني تلقّيتُ الكثير من الاعتراضات أو التعليقات المفيدة، لم أتمكّن من مراجعة نصّي وإنتاجه في الوقت المحدد دون مساعدات من نوع آخر. لقد ساعدتْني باتريسيا موريسون (Patricia Morison)، وساعدتْني كثيرًا سوزان هيرلي (Susan Hurley) وويليام إوالد (William Ewald). وفّر عليَّ جيفرسون وسالي مكماهان عدة أيام من العمل على فرز الأوراق والتحقق من الإحالات وتجميع المراجع. طُبع هذا الكتاب من النسخة الجاهزة للطبع (camera-ready copy)، نظرًا لبُطئي في إجراء التنقيحات اللازمة.عملَ الأشخاص الأربعة الذين أصدروا هذه النسخة بشكلٍ دائم دون تذمّر، ساعاتٍ إضافية وفي وقت متأخر من الليل. هؤلاء الأشخاص الكرماء هم أنجيلا بلاكبيرن (Angela Blackburn) وجين نانس (Jane Nunns) وبول سالوتي (Paul Salotti) وأكثرهم عطاء كاثرين غريفين (Catherine Griffin).

أنا ممتنٌّ لكل من ذكرتهم أعلاه على مساعدتهم. وإلى أولئك المذكورين في الفقرتين الأخيرتين أعبّر لهم هنا عن امتناني الخالص. لهذا الكتاب مؤلّفٌ واحد، لكنه في الحقيقة مُنتَج مشترك لكل هؤلاء الأشخاص.

أخيرا، أعبّر عن امتناني الكبير لكائن ليس شخصًا: كلية أول ساوولز (All Souls College). إذ لو لم أحصل على الامتياز الاستثنائي للمنحة الدراسية، ثم زميل باحث في هذه الكلية على مدى السنوات الست عشرة الماضية، لما وُجِد هذا الكتاب بالتأكيد.

كلية أول ساوولز، أكسفورد.

12 سبتمبر 1983.

ديريك بارفيت

مقدمة

مِثل قِطّتي، غالبا ما أفعل ببساطة ما أريد فعله. لذلك لا أستخدم المهارة التي يمتلكها الأشخاص فقط. إنّنا نعلم أنّ هناك أسبابًا للسلوك وأن بعض الأسباب أفضل أو أقوى من غيرها. يكمُن أحد المواضيع الرئيسة لهذا الكتاب في مجموعةٍ من الأسئلة حول ما يحقّ لنا فعله. سأناقش العديد من النظريات، بعضها أخلاقيّة والبعض الآخر نظريات حول العقلانية.

إننا أشخاصٌ متمايزون؛ لديّ حياتي لأعيشها، ولديك حياتك. ماذا يلزم عن هذه الحقائق؟ ما الذي يجعلني الشخص نفسه طوال حياتي، وشخصًا مختلفًا عنكَ؟ وما أهمية هذه الحقائق؟ ما أهمية وحدة كل حياة على حدة؟ وما أهمية التمييز بين الحيوات المختلفة والأشخاص المختلفين؟ تُعدُّ هذه الأسئلة الموضوعَ الرئيس الآخر لهذا الكتاب.

يرتبط موضوعاي الأسباب والأشخاص، بصلات وثيقة. أعتقد أنّ معظمنا لديه معتقدات خاطئة حول طبيعتنا، وهُويّتنا على مرّ الزمن. وعليه عندما نرى الحقيقة، يتعيّن علينا تغيير بعض معتقداتنا حول ما يحقّ لنا فعله. يجب أن نُراجع نظرياتنا الأخلاقية ومعتقداتنا في شأن العقلانية. سأعرض في البابين الأوّلين من الكتاب حججًا أخرى على استنتاجات مماثلة.

لن أصف مُقدّمًا هذه الحجج والاستنتاجات؛ توفّر قائمة المحتويات ملخصًا لذلك. إنّ الكتاب طويلٌ ومعقّدٌ في بعض الأحيان. لذا فقد فصّلت حججي إلى مِئةٍ وأربَعةٍ وخمسين مبحثًا، وأعطيتُ كلّ مبحثٍ عنوانًا وصفيًا. آمل أن يجعل ذلك متابعة الحجج أسهل ويُظهر ما يحتويه الكتاب بشكلٍ أكثرَ وضوحًا من فهرس الموضوعات. لو لم أكن قد أعدتُ ترتيب الحجج في هذه المباحث المنفصلة، لكان مثل هذا الفهرس كثيفًا جدًّا بإحالات ذات فائدة جمّة.

تُحاول العديد من مقدمات الكتب من هذا النوع شرح المفاهيم المركزية المُعملَة فيه. لكن نظرًا لأنّ الأمر سيتطلب كتابًا على الأقل لتقديم شرح مفيد، فلَن أضيّع الوقت في القيام بأكثر مِمّا فعلت. إنّ مفاهيمي المركزية قليلة، إذ لدينا **أسباب الفعل**. يجب أن نسلك بطرق معينة، لكن بعض

طرق السلوك **خاطئة أخلاقيًا**، وبعض النتائج **جيدة** أو **سيئة**، بمعنى أن لها أهمية أخلاقية: تكون سيّئة على سبيل المثال إذا أصيب شخص بالشلل، وعلينا تفادي ذلك قدرَ المستطاع. معظمُنا يفهم عباراتي الثلاث الأخيرة جيدًا بالقدر الكافي لفهم حججي. سأستخدم مفهوم **المصلحة الذاتية** للمرء أيضًا، أو ما هو **أفضل بالنسبة إلى هذا الشخص**. سأناقش هذا بإيجاز في الملحق طاء. أما مفهومي الرئيس الأخير فهو مفهوم **الشخص**. يعتقد معظمنا أنّهم يفهمون ماهيّة الأشخاص، في حين يزعم الباب الثالث أننا لا نفهمها.

تحاول العديد من مقدماتي أيضًا شرح كيف يُمكننا أن نأمل، عند مناقشة الأخلاق، في إحراز تقدّم ما. نظرًا لأنّ أفضل تفسير يوفّر عن طريق إحراز تقدم ما، فذلك هو التفسير الوحيد الذي سأحاول تقديمه.

يصف شتراوسن نوعين من الفلسفة: الوصفيّة والإبطالية. تقدم الفلسفة الوصفيّة أسبابًا نسلّم بها غريزيًا، إنّها تشرح وتُعلّل النواة المركزية الثابتة لمعتقداتنا بخصوص أنفسنا والعالم الذي نعيش فيه. أحترم كثيرًا الفلسفة الوصفيّة، لكنني، بشكل مزاجي، ذو نزعة إبطالية. باستثناء الفصل الأول الكئيب، حيث لا يُمكنني تجنّب تكرار ما ثبت أنّه حقيقي، أحاول في باقي الفصول تحدي ما نُسلّم به. ليس على الفلاسفة تأويل معتقداتنا فقط، عندما تكون خاطئة، بل يجب عليهم **تغييرها**.

هامش أضيف سنة 1985: قُمتُ في هذه الطبعة الثانية بالعديد من التصحيحات. هكذا، قمت بسحب دعمي للمعيار النفسي الواسع للهُويّة الشخصية (ص. 303 وفي مواضع أخرى)، لأنَّ ذلك يتعارَض مع وجهة نظري التي مفادُها أنَّه لا ينبغي أنْ نُحاولَ أن نبتَّ في المعايير المختلفة. لقد استبدلتُ كلمةَ «أسوأ» بكلمة «سيِّئ» في الدعوى عا (ص ص. 505-506) وفي عدّة عبارات لاحقة. وتشمل التصويبات الجوهرية البسيطة الأخرى تلك الواردة في الهوامش: 1 في الباب الأول ص. 75، والصفحات: 111/ الأسطر 17-20، 113/ الأسطر 16-18، و307/ 13-20، و443/ 1-3، و525 / 19-21 و526/1. أنا ممتنٌّ في ما يخصُّ بعضَ هذه التصحيحات، للمُسهِمين في كتاب **الأخلاق** (Ethics)، يوليو 1986.

هامش أضيف سنة 1987: قُمتُ، في هذه الطبعة، بتوسيع تعريفي للنزعة الاختزالية (ص. 305-306)، وحذفت دائرية جلية من المعيارين الجسدي والنفسي (ص. 298-302). توجد تصحيحات جوهرية صغيرة أخرى في الصفحات: 3-120/1، 19-121/9، 10-133/3، و134 / 6-12، و2-342/1، والهامش 1 من الباب الأول، ص. 133. (لقد قُمتُ أيضًا بالعديد من التصحيحات أو المراجعات الأسلوبية).

الباب الأول
نظريات انهزامية

الفصل الأول

نظريات انهزامية بشكل غير مباشر

ما الذي لدينا أقوى سبب لفعله؟ تُجيب نظريات عدّة عن هذا السؤال. بعض هذه النظريات أخلاقيّة، وبعضها الآخر نظريّات حول العقلانية. عند تطبيقها على بعض قراراتنا، تُقدّم لنا نظريات مختلفة إجابات متنوعة. لذلك يجب أن نحاول تحديد أفضل نظرية.

إنّ أنواع الحجج المتعلقة بهذه النظريات كثيرة. تكمن إحدى الحجج في أنّ النظرية **انهزامية**. لا تحتاج هذه الحجة، بشكل فريد، إلى **افتراضات**. إنّها تدّعي أن النظرية تبطل حتى من منظورها الخاص، ومن ثَمّ تُدين نفسها.

يناقش الباب الأول من هذا الكتاب ما تحقّقه هذه الحجّة. إنّ كل النظريات المعروفة، كما سأوضّح ذلك، انهزامية بطرق معينة. ما الذي يثبته ذلك؟ في بعض الحالات: لا شيء، وفي حالات أخرى: تتبين ضرورة تطوير النظرية أكثر أو توسيعها. وفي حالات ثالثة: يتبين وجوب رفض النظرية أو مراجعتها. ذلك ما يتبيّن بخصوص النظريّات الأخلاقيّة التي يقبلها معظمنا.

أبدأ بالحالة الأكثر شهرة.

1. نظرية المصلحة الذاتية

يُمكننا وصف جميع النظريات من خلال قول ما تدعونا إلى إنجازه. وَفقًا لجميع النظريات الأخلاقيّة، يجب أن نحاول العمل أخلاقيًا. وَوفقًا لجميع النظريات العقلانية، يجب أن نحاول العمل بشكل عقلاني. لنسمّ هذه غاياتنا **الصورية**. تمنحنا النظريات الأخلاقية المختلفة والنظريات العقلانية المختلفة غايات **عينية** مختلفة.

أعني بكلمة «غاية» «غاية عينية». إنّ هذا الاستعمال لِلَفظِ «غاية»

واسعٌ، إذ يُمكن أن يدلّ على النظريات الأخلاقية التي لا تعنَى بالأهداف الأخلاقية، بل بالحقوق، أو الواجبات. هَب أنّ خمسة أنواع من الأفعال ممنوعة تمامًا وفقًا لنظرية ما، فإنّ هذه النظرية تَمنح كلّ واحدٍ منّا الغاية التي لم يسلكْها أبدًا بهذه الطرق الخمس.

سأناقش أولًا نظرية المصلحة الذاتية، أو صا. إنّها نظرية حول العقلانية. تمنح صا لكل شخص الغاية الآتية: إن النتائج التي من شأنها أن تكون بالنسبة إليه الأفضل لذاته، التي من شأنها أن تجعل حياته تسير على أفضل نحو ممكن بالنسبة إليه.

لتطبيق صا، يجب أن نسأل ما الذي يُحقق هذه الغاية بشكل أفضل؟ أسمي الإجابات عن هذا السؤال **نظريات المصلحة الذاتية**. كما يُوضّح الملحق طاء، توجد من بينها ثلاث نظريات معقولة.

إنّ الأفضل بالنسبة إلى شخص ما، وفق **نظرية اللذّة**، هو ما يمنحُه أقصى درجات السعادة. تُقدّم صيغ مختلفة لهذه النظرية دعاوى مختلفة حول ما تنطوي عليه السعادة، وكيف ينبغي قياسها.

إنّ الأفضل بالنسبة إلى شخص ما، وفق **نظرية تحقيق الرغبة**، هو ما من شأنه أن يحقق رغباته طوال حياته. هنا أيضًا تُوجد صيغ مختلفة لهذه النظرية. ومن ثَمّ، تلتمس **نظرية النجاح** رغبات الشخص الخاصة بحياته فقط.

وفق **نظرية قائمة الأهداف**، تكون بعض الأشياء جيّدة أو سيّئة بالنسبة إلينا، حتى لو لم نكن نريد الأشياء الجيدة أو نتجنب الأشياء السيّئة. هنا كذلك، توجد صيغ مختلفة. قد تشمل الأشياء الجيدة تطوير قدرات المرء ومعرفته ووعيه بالجمال الحقيقي. وقد تشمل الأشياء السيّئة اللذّة السادية والتعرّض للخداع وفقدان الحرية، أو الكرامة.

تتداخل هذه النظريات الثلاث جزئيًا. وفق كل هذه النظريات، تُعدُّ السعادة واللذة على الأقل جزأين؛ ما يجعل حياتنا تتحسن بالنسبة إلينا، ويُعدُّ البؤس والألم على الأقل جزأين؛ ما يجْعل حياتنا تسوء. ستقدّم هذه الدعاوى من قبل كلّ نظرية قائمة أهدافٍ معقولة، وتلزم عن جميع صيغ نظرية تحقيق الرغبة. من بين كل النظريات، تُعدُّ نظرية مذهب اللذّة على الأقلّ جزءًا من الحقيقة. طلبًا للاختصار، سيكون هذا، في بعض الأحيان، هو الجزء الوحيد الذي أناقشه.

تدّعي كل هذه النظريات أيضًا أنّه عند تحديد الأفضل لشخص ما، يجب أن نعطي وزنًا متساويًا لجميع أجزاء مستقبل هذا الشخص. قد تكون الأحداث اللاحقة أقل قابليّةً للتنبؤ. وينبغي أن يُحسَب الحدث القابل للتنبؤ أقل إذا كان احتمال حدوثه أقلّ، لكن لا ينبغي أن يُحسب أقل لمجرد أنّه إذا حدث، فسيحدث لاحقًا.

سيتطلّب البتُّ في النظريات المختلفة حول المصلحة الذاتية كتابًا على الأقل. يناقش هذا الكتاب بعض الاختلافات بين هذه النظريات، لكنّه لا يُحاول البتّ فيها. يناقش جزءٌ كبيرٌ من هذا الكتاب نظريةَ المصلحةِ الذاتية. وكما قُلتُ: إنّ هذه ليست إحدى نظريات المصلحة الذاتية، بل نظرية في العقلانية. يُمكننا مناقشة صا دون البتّ في النظريات المختلفة حول المصلحة الذاتية. يُمكننا تقديم دعاوى من شأنها أن تكون صحيحة وَفق كل هذه النظريات.

سيكون من المفيد تسمية بعض الغايات **بالقُصوى**، والغايات الأخرى **وسيلية**، إنّها مجرّد وسائل لتحقيق غاية قصوى ما. وعليه، فإنّ الاغتناء بالنسبة إلى الجميع، باستثناء البخيل، ليس غاية قصوى. يُمكنني الآن إعادة صياغة **الدعوى المركزية** لـ صا على النّحو الآتي:

(صا1) توجد لدى كل شخص غايةٌ قُصوى عقلانية واحدة سامية مفادها: أن تسيرَ حياتُه، بالنسبةِ إليه، على أفضل نحوٍ ممكن.

كما سنرى، تعرض صا دعاوى أخرى.

هناك العديد من الاعتراضات على صا، بعضُها سأناقشها في البابين الثاني والثالث. في ما يلي، سأناقش الاعتراض الذي مفاده أن صا، مثل نظريات أخرى معينة، تهزم نفسها بنفسها.

2. كيف يُمكن أن تكون صا انهزامية بشكل غير مباشر؟

إذا رمزنا لنظرية ما بـ«ظا»، فسنسمّي الغايات التي تقدّمها لنا **بغايات ظا المعطاة**.

هب أنّ ظا:

تكون انهزامية بشكل فردي غير مباشر متى صدق أنّه إذا حاول

> شخص ما تحقيق غاياته المعطاة في ظا، تتحقق هذه الغايات كلها بشكل سيّئ.

لا نسأل، وَفق هذا التعريف، عمّا إذا كانت النظرية تهزم نفسها بنفسها فقط، بل نسأل إنْ كانت تهزم نفسَها بنفسها عِندَ تطبيقها على أشخاص معينين، وخلال فترات معينة.

تكمن غايتي المعطاة وَفق صا في أنّ حياتي تسير، بالنسبة إليّ، على أفضل نحو ممكن. يُمكن أن يصدق الافتراض التالي: إذا حاولت القيام بكل ما هو أفضل بالنسبة إليّ، سيكون الأسوأ بالنسبة إليّ. هناك نوعان من الحالات:

> (أ) قد تفشل محاولاتي في كثير من الأحيان. وقد أفعل في غالب الأحيان ما سيكون الأسوأ بالنسبة إليّ من أي شيء آخر يُمكن أن أفعله.

> (ب) حتى لو لم أفعل أبدًا، من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إليّ، ما سيكون الأسوأ بالنسبة إليّ، فقد يكون الأسوأ بالنسبة إليّ إذا كنتُ ذا مصلحة ذاتية خالصًا. قد يكون من الأفضل بالنسبة إليّ أن يكون لديّ ميل آخر.

في حالات النوع (أ)، تنجم النتائج السيّئة عمّا أقوم به. لنفترض أنّني أسرق كلما اعتقدت أنّه لن يتم القبض عليّ. يُمكن أن يتم القبض عليّ في كثير من الأحيان، فأعاقَب. حتى من ناحية المصلحة الذاتية، قد يكون الصدق أفضل سياسة بالنسبة إليّ. لا تستحق هذه الحالات المناقشة. إذا كانت هذه هي الطريقة التي تهزم بها صا نفسَها، فلا اعتراض على صا. تهزم صا نفسَها هنا فقط بسبب عجزي عن محاولة تبنّي صا. إنّه خطأ، لا يكمن في صا، بل فيّ. قد نعترض على بعض النظريات التي يصعُب جدًّا تبنّيها، لكن هذا لا يصدق على صا.

إنّ الحالات التي تستحق المناقشة هي من النوع (ب). في هذه الحالات، سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إليّ لو كنتُ ذا مصلحة ذاتيّة بحتة، حتى لو نجحتُ في ألّا أفعل أبدًا ما سيكون الأسوأ بالنسبة إلي. لا تنجم النتائج السيّئة عما أقوم به، بل عن ميلي، أو عن حقيقة كوني ذا مصلحة ذاتيّة خالصًا.

ماذا يلزم عن هذه الحقيقة؟ يُمكن أن أكونَ ذا مصلحة ذاتيّة بحتة دون أن أكون أنانيًّا. لنفترض أنّني أحبّ عائلتي وأصدقائي، سيؤثّر حبي لهؤلاء

الأشخاص، وفقًا لكل نظريات المصلحة الذاتية، على مصالحي. تتولد مُعظم سعادتي عن معرفة سعادة من أحبهم ومساعدتهم على تحصيلها. أمّا وفق نظرية تحقيق الرغبة، فسيكون من الأفضل بالنسبة إليّ إذا سارت الأمور، كما أريد، على ما يرام بالنسبة إلى من أحبهم. يُمكن أن يتداخل الأفضل بالنسبة إليّ، بهذه الطرق وغيرها، إلى حد كبير مع ما سيكون الأفضل بالنسبة إلى من أحبهم. غير أنّ الأفضل بالنسبة إليّ في بعض الحالات يكون الأسوأ بالنسبة إلى أولئك الذين أحبّهم. سأكون ذا مصلحة ذاتية إن فعلت، في كل هذه الحالات، ما هو أفضل لي.

قد يُعتقد أنّني إذا كنت ذا مصلحة ذاتية، فسأحاول دائمًا القيام بكل ما هو أفضل لي. لكنّني غالبًا ما أسلك بإحدى الطريقتين، معتقدًا أن لا واحدة ستكون الأفضل لي. لا أحاول، في هذه الحالات، القيام بما هو أفضل بالنسبة إليّ، بل أسلك وفق رغبة أكثر تحديدًا. وقد يصدُق ذلك حتى عندما أفعل ما أعلم أنّه سيكون الأفضل بالنسبة إليّ. هبْ أنّني أعلم أنّه إذا ساعدتُك، فسيكون ذلكَ أفضل بالنسبة إليّ. قد أساعدُكَ لأنني أحبّك، لا لأنني أريد أن أفعل الأفضل بالنسبة إليّ. لوصف ما سيكون عليه ذو المصلحة الذاتية، في نظري، يكفي أن أدّعي ما يلي: بينما أسلك دائمًا وفق رغبات أخرى، **لا أفعل أبدًا ما أعتقد أنّه سيكون الأسوأ لي**. إذا صدق ذلك، فسيكون من الواضح أكثر ألّا تُسمِّيني بذي المصلحة الذاتية، بل بِمَن **لا ينكر الذات أبدًا**.

سأعيد الآن وصف الطريقة المهمة التي من خلالها يُمكن لـ صا أن تهزم، بالنسبة إلى كل شخص، نفسها بنفسها بشكل غير مباشر. يصدق ذلك في حالة: إذا لم يكن المرء ناكرًا لذاته أبدًا، فسيكون هذا الأمر الأسوأ بالنسبة إليه مما لو كان له مَيلٌ آخر. حتى لو نجح شخص ما في عدم القيام بتاتًا بما هو أسوأ بالنسبة إليه، فقد يكون عدم كونه ناكرًا لذاته أبدًا أسوأ بالنسبة إليه. سيكون من الأفضل له أن يكون لديه مَيلٌ آخر. وعليه، يُمكن أن يفعل في بعض الأحيان ما هو أسوأ بالنسبة إليه. غير أنّ العواقب المترتبة عن التصرّف بهذه الطريقة قد تكون أقل من فوائد السلوك بتلك الطريقة الأخرى.

قد تصدُق هذه الدعاوى على جميع النظريات المختلفة حول المصلحة الذاتية. لطالما عرف أصحاب مذهب اللذّة أن تحقيق السعادة أمرٌ صعبٌ. إذا كانت أقوى رغباتي هي أن أكون سعيدًا، فقد أكون أقلّ سعادة مما

سأكون عليه لو كانت لديّ رغبات أُخرى أقوى. ومن ثَمّ، قد أكون أكثر سعادة لو كانت رغبتي الأقوى تكمُن في أن يكونَ شخصٌ آخر سعيدًا.

إليكم مثال آخر: **كيت** كاتبة، تكمُن أقوى رغباتها في أن تكون كُتُبُها جيدةً قدرَ الإمكان. ونظرًا لأنّها تهتمّ كثيرًا بجودة كُتُبِها، فإنّها تجد عملها مثمرًا. لو كانت رغبتُها في تأليف الكتب الجيدة أضعفَ بكثيرٍ، لوجدَتْ عملَها مُملًّا. إنّها تعرف ذلك، وتقبل نظرية مذهب اللذّة حول المصلحة الذاتيّة. وعليه، تعتقدُ أنّه من الأفضل لها أن تكون أقوى رغباتها هي كون كتبِها جيدةً قدرَ الإمكان. ولكن بسبب قوّة هذه الرغبة، عملتْ دائمًا بجدٍّ لمدة طويلة، فانهارت بسبب الإرهاق، وعانت، لفترة معينة، من الاكتئاب.

لنفترض أنّ كيت تعتقد حقًّا أنّها إذا عملت بجدٍّ أقلّ، فستكون كتبها سيّئة قليلًا، لكنها ستكون أكثر سعادة؛ عندئذ ستجد عملَها مثمرًا فقط، وستتجنب حالات الكآبة الشديدة. لذلك تعتقد كيت أنّها عندما تعمل بجدٍّ، فإنّها تفعل ما هو أسوأ بالنسبة إليها. لكن كيف يُمكن أن يُصدّق أنّها لم تسلك أبدًا بهذه الطريقة؟ قد يكون واقِع الأمر هو أنّها لا تسلك أبدًا بهذه الطريقة إلّا عندما تكون لديها رغبة أضعف في أن تكون كتبُها جيدةً قدرَ الإمكان. وسيكون هذا الأمر أسوأ بالنسبة إليها لأنَّها ستجد عملها عندئذ مملًّا. وَفقًا لنظرية اللذّة، سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كيت إذا لم تكن أبدًا ناكرة لذاتها[1].

هب أننا لا نقبل نظريّة اللذّة، بل نظريّة تحقيق الرغبة حول المصلحة الذاتية. قد ننكر عندئذٍ، في هذا المثال، أنّ كيت تفعل ما هو أسوأ بالنّسبة إليها. إنّ أقوى رغباتها هي أن تكون كتبها جيدةً قدرَ الإمكان. من خلال العمل الجادّ، على الرّغم من أنّها ترهق نفسَها وتجعلها مكتئبة، فإنّها تجعل كتبَها أفضل قليلًا. إنّها تتسبّب بذلك في تحقيق رغبتها القوية بشكل أفضل. وَفقًا لنظريّتنا حول المصلحة الذاتية، قد يكون هذا أفضل بالنّسبة إليها.

---

(1) من أجل مثال آخر انظر بداية أدامس (ADAMS) (2).

(ننبه القارئ أنّه يتم، في نص الكتاب الأصلي، القفز أحيانا على أرقام بعض الهوامش، كما أن المؤلف وضع هوامش الأبواب والفصل الختامي والملاحق في نهاية الكتاب. وحيث إن بعض الأرقام/الهوامش موجودة بها لم ترد في نص الكتاب، أو أنّ بعض الأرقام مجمعة في هامش واحد، وهو أمر سلكه المؤلف بعد مراجعة الطبعة الأولى، فقد ارتأينا تفاديا للالتباس والتيه اعتماد الترقيم الترتيبي المتعارف للهوامش في متن الكتاب مع التصرف في الهوامش التي توجد في الهوامش الختامية ولا توجد في النص بأن وضعنا لها مقابلا مناسبا في النص؛ أما رقم الهامش الوحيد (56 من الباب الأول) الذي يوجد في نص الكتاب وليس له مقابل في الهوامش الختامية فقد حذفناه لأنه نافل). [المترجم].

لو لم نكنْ من ذوي نزعةِ اللذّة، لاحتجنا إلى مثال مختلف. لنفترض أنّني أقود السيارة في منتصف الليل في صحراء. وتعطّلت سيارتي. أنت غريب، والسائق الوحيد القريب مني. أتمكن من إيقافك، وأعرض عليك مكافأة كبيرة إذا أنت أنقذتَني. لا أستطيع مكافأتك الآن، لكنَّني أعِدُك بذلك عندما نصل إلى منزلي. ولنفترض بعد ذلك أنّني **شفّاف**، لا أستطيع خداع الآخرين، ولا أستطيع الكَذِب بشكل مُقنع. إذ غالبًا ما يفضحني إمّا احمرار وجهي، وإمّا نغمة صوتي. ولنفترض، أخيرًا، أنّني أعلم أنّي لن أكون ناكرًا لذاتي أبدًا. إذا نقلتَني إلى منزلي، فسيكون الأمرُ أسوأ بالنسبة إليّ إذا أعطيتُك المكافأة التي وعدتُك بها. وبما أنّي أعلم أنّني لن أفعل أبدًا ما سيكون أسوأ بالنسبة إلي، فأنا أعلم أنّني سأنكث الوعدَ الّذي قطعتُه. وبالنّظر إلى عدم قدرتي على الكذب بشكل مقنع، فأنتَ تعرف هذا أيضًا. إنّك لا تُصدّق وعدي، ومن ثَمَّ تتركني عالقًا في الصحراء. يحدث لي ذلك لأني لم أكن ناكرًا لِذاتي أبدًا. كان من الأفضل بالنسبة إليّ لو كُنتُ **جديرًا بالثقة**، أي على استعداد للوفاء بوعودي حتى لو كان ما أفعله أسوأ بالنسبة إليّ، لكنتَ عندئذٍ قد أنقذتَني.

(قد يُعترض على ذلك بما يلي: حتى لو لم أكن ناكرًا لذاتي أبدًا، يُمكن أن أقرر الوفاء بوعدي، لأنّ اتخاذ هذا القرار سيكون أفضل بالنسبة إليّ. إذا قررت الوفاء بوعدي، فستثق بي، وستنقذني. يُمكن ردّ هذا الاعتراض. أعلم أنّه بعد نقلك لي إلى المنزل، سيكون من الأسوأ بالنسبة إليّ أن أعطيك المكافأة التي وعدتك بها، وحيث أعلم أنّني لست ناكرًا لذاتي أبدًا، فأنا أعلم أنّني لن أفيَ بوعدي. ومتى علمت ذلك، لا يُمكنني أن أقرر الوفاء بوعدي. لأنه لا يُمكنني أن أقرر فعل ما أعلم أنّي لن أفعله. إن **استطعت** أن أقرر الوفاء بوعدي، فيجب أن يكون ذلك بسبب أنّني أعتقد أنّني لن أكون ناكرًا لذاتي أبدًا. يُمكننا أن نضيف مسلّمة مفادها أنّني لن أعتقد ذلك ما لم يكن صحيحًا. وعليه، سيصدق أنّه سيكون من الأسوأ بالنسبة إليّ إن لم أكن، ولن أظل ناكرًا لذاتي أبدًا. كان من الأفضل بالنسبة إليّ لو كنتُ جديرًا بالثقة).

لقد عرضتُ طريقتَين من خلالهما سيكون من الأسوأ بالنسبة إلى المرء إذا لم يكن ناكرًا لذاته أبدًا. وهناك العديد من الطرُق الأخرى التي يُمكن أن يصدق بها ذلك، وربما يصدق على معظم الأشخاص خلال معظم حياتهم. عندما تُطبّق نظرية المصلحة الذاتية على هؤلاء الأشخاص، فذلك ما أسمّيه الانهزامية بشكلٍ فرديّ وغير مباشر. هل يُفشل ذلك ص من منظورها الخاصّ؟ هل تُدين ص نفسَها؟ يعتمد ذلك على ما إذا كان ص

تطالب هؤلاء الناس بألّا ينكروا أنفسهم أبدًا.

3. هل تطالبنا صا بألّا ننكر ذواتنا أبدًا؟

قد يبدو بديهيًا أنّ صا تطالب الجميع بألّا ينكروا ذواتهم أبدًا. بَيد أنّه، كما تبيّن حتى الآن، تدّعي صا فقط أنّه توجد، بالنسبة إلى كل شخص، غاية عقلانية قصوى أسمى، ألا وهي أن تسير حياته، بالنسبة إليه، على أفضل نحوٍ ممكن.

عندما تطبّق صا على الأفعال، تدّعي على حد سواء:

(صا2) إن الفعل الذي لدى[1] كل واحد منا سببٌ أقوى للقيام به هو ما سيكون الأفضل بالنسبة إليه.

و(صا3) من غير العقلاني بالنسبة إلى كل شخص أن يفعل ما يعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه.

يجب أن تقدم صا دعاوى أيضًا في شأن ما يجب أن نفعله عندما لا يُمكننا التنبؤ بنتائج أفعالنا. يُمكننا تجاهل حالات **عدم اليقين**، حيث ليس لدينا أي اعتقادات حول احتمالات النتائج المختلفة. في الحالات **الخَطِرة**، حيث تكونُ لدينا مثل هذه الاعتقادات، تدّعي صا:

(صا4) يكون الفعل عقلانيًا بالنسبة إلى كل شخص إذا كان سيجلب له أكبر فائدة **متوقعة**.

لحساب المنفعة المتوقعة من فعل معيّن، نضيف المنافع المحتملة كلها، ونطرح التكاليف المحتملة، إلى كل منفعة أو تكلفة مضروبة في فرصة إنتاج الفعل لها. وهكذا، إذا كان لدى فعل معيّن فرصة تسعة من عشرة لتحصيل منفعة معينة ب، وفرصة واحدة من عشرة تسبب لي ضياع منفعة قد تكون ضعفي مقدار ب، فإن المنفعة المتوقعة هي ب × 9/10 – 2ب × 1/10، أو سبعة أعشار ب.

ما الذي يجب على صا المطالبة به بخصوص عقلانية الرغبات والميول؟ ما دامت صا تدّعي أنّه يوجد بالنسبة إلى كل شخص، غاية عقلانية واحدة أسمَى، وجَب على صا أن تدّعي بوضوح أن الرغبة العقلانية الأسمَى هي

(1) إذا وجد سبب لفعل شخص ما س، فسأقول إن هذا الشخص لديه سبب لفعل س. في هذا الاستعمال للكلمات، يمكن أن تكون لدينا أسباب للتصرف لا ندركها.

الرغبة في تحقق هذه الغاية. يجب أن تدّعي صا:

(صا5) إن الرغبة العقلانية الأسمى هي أن تسير حياة الفرد على أفضل نحو ممكن بالنسبة إليه.

وبالمثل، يجب أن تدّعي صا:

(صا6) إن الميل العقلاني الأسمَى هو الذي يكون لشخص ليس ناكرًا للذات أبدًا.

إذا لم يتّسم شخص ما بنكران الذات أبدًا، على الرّغم من أنّه يتصرّف أحيانًا وفقًا لرغبات أخرى، فإنّه لا يسلك أبدًا ضد الرغبة العقلانية الأسمَى. إنّه لا يفعل أبدًا ما يعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه.

باختصار، لنُسمِّ الرغبات والميول معًا **الدوافع**. تُوجد طرق يُمكننا من خلالها، مع مرور الوقت، تعمل على تغيير دوافعنا، ويمكنُنا تطوير عادات. إذا تصرّفنا بطرقٍ لا نتمتّع بها الآن، فربما سنتمتّع بها في ما بعد. إذا غيّرنا عملَنا، أو مكانَ عيشِنا، أو قرأنا كُتبًا معيَّنة، أو أنجبنا أطفالًا، فقد يتسبب ذلك في تغييرات يُمكن التنبؤ بها في دوافعنا. وهناك العديد من الطرق الأخرى التي يُمكننا من خلالها إحداث مثل هذه التغييرات.

وفقا لـ (صا2)، فإنَّ أكثر ما يحقُّ لكلِّ شخص أن يفعله هو أن يتسبّب في امتلاك، **أفضل مجموعات الدوافع الممكنة**، أو السماح لنفسه بالاحتفاظ بها، وَفقًا لمصلحته الذاتية. إنّها مجموعات دوافع الأمور التي يصدق عليها ما يلي: لا تُوجد أي مجموعة ممكنة أخرى من الدوافع التي يصدق عليها أنّه إذا كان لدى هذا الشخص هذه الدوافع، فسيكون ذلك أفضل له. أعني بتعبير «ممكن» «ممكن سببيًّا، بالنظر إلى الحقائق العامة للطبيعة الإنسانية، والحقائق الخاصة بطبيعة هذا الشخص». غالبًا ما يكون من الصعب معرفة ما إذا كانت مجموعة من الدوافع ممكنة بشكل سببي بالنسبة إلى شخص ما، أم أنّها ستكون إحدى أفضل المجموعات بالنسبة إلى هذا الشخص وَفقًا لمصلحته الذاتية. بيد أنّه يُمكننا تجاهل هذه الصعوبات. هناك العديد من الحالات التي يعلم فيها شخص ما أنّه سيكون من الأفضل له لو حدث بعض التغيير في دوافعه. وفي العديد من هذه الحالات، يعلم مثل هذا الشخص أنّ بإمكانه أن يحدث هذا التغيير بإحدى الطرق الموضحة أعلاه. يلزم عن (صا3) أنّه سيكون من غير العقلاني بالنسبة إلى هذا الشخص ألّا يحدث هذا التغيير.

تسري دعاوى مماثلة على عواطفنا ومعتقداتنا وقدراتنا ولون شعرنا والمكان الذي نعيش فيه وكل شيء آخر يُمكننا تغييره. إنَّ الفعل الذي يكون لكل منا أقوى سبب للقيام به هو إحداث أي تغيير من شأنه أن يكون أفضل بالنسبة إليه. إذا اعتقد شخص ما أنَّه قادرٌ على إحداث هذا التغيير، فسيكون من غير العقلاني ألّا يفعل ذلك.

يمكننا الآن العودة إلى سؤالي السابق. إنّنا نناقش الأشخاص الذين يصدُق في نظرهم أنّهم إذا لم يكونوا ناكرين لذواتهم أبدًا، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إليهم مما لو كانت لديهم ميولٌ أخرى. لنفترض أنَّ هؤلاء الناس يعلمون أنَّ هذا صحيح. هل تطالبهم صا بألّا يكونوا ناكرين لذواتهم أبدًا؟

تدّعي صا ما يلي: إذا لم يتّسم مثل هذا الشخص بنكران الذات أبدًا، فسيكون لديه ميل عقلانيٌ أسمى، إلّا أنّه سيكون من غير العقلاني بالنسبة إلى هذا الشخص أن يتسبب في امتلاك الميل أو الاحتفاظ به. سيكون من العقلاني بالنسبة إليه أن يتسبب في أن يكون لديه الميل الآخر أو يحافظ عليه، لأنَّ ذلك سيكون أفضل له.

قد يبدو أنَّ هذه الدعاوى تقدم إجابات متضاربة عن سؤالي. وقد يبدو أنّها تُطالب هذا الشخص بألّا يكونَ ناكرًا للذات أبدًا ولا يكون كذلك أبدًا معًا.

إنّه سوء تأويل لـ صا. عندما تدّعي صا أنَّ ميلًا واحدًا فقط عقلاني أسمى، فإنّها لا تُطالبنا بامتلاك هذا الميل. تذكَّر التمييز بين الغايات الصورية والعينية. تُقدّم صا، مثل كل النظريات حول العقلانيّة، للجميع الغاية الصورية الآتية: أن تكون عقلانيًا، وأن تتصرّف بعقلانيّة. ما يميّز النظريات المختلفة هو أنّها تمنحنا غايات عينية مختلفة. تمنح صا، في دعواها المركزية (صا1)، لكلّ شخصٍ غايةً عينيّةً واحدةً: أن تسير حياته، بالنسبة إليه، على أفضل نحو ممكن. هل تمنح صا لكل شخص غاية عينية **أخرى**: أن تكون عقلانيًا، وأن تتصرف بعقلانية؟ قطعا لا. وَفقًا لـ صا، إنَّ غايتنا الصورية ليست غاية عينية.

قد يظن أنّني لم أعرض، خلال تقديم هذه الدعاوى، أفضل صيغة لنظرية المصلحة الذاتية. غير أنَّ هذه هي الصيغة التي سيتم قبولها من قبل معظم أولئك الذين يؤمنون بهذه النظرية. معظم هؤلاء الناس سيقبلون (صا2) و(صا3). هب أنّني أعلم أنّه سيكون من الأفضل بالنسبة إليّ أن أجعل نفسي غير عقلاني. سأعرض قريبا الحالة التي يصدق فيها هذا

بالتأكيد. إذا صدق هذا، لزم عن (صا2) أنّ الفعل الذي لديّ أقوى سبب للقيام به هو أن أجعلَ نفسي غير عقلاني. ويلزم عن (صا3) أنّه سيكون من غير العقلاني بالنسبة إليّ **عدم** القيام بذلك. لا تقرّ هذه الدعاوى، كغاية عينية، بكوني عقلانيًا.

هل يلزم عن هذا كوني عقلانيًا مجرد وسيلة؟ يعتمد ذلك على ما هي أفضل نظرية حول المصلحة الذاتية. تمنح صا، وفق نظرية اللذة، لكل شخص الغاية العينية الآتية: أكبر قدر من السعادة الممكنة لنفسه. أن تكون عقلانيًا ليس جزءًا أساسيًا من **هذه** الغاية، إنّها مجرد وسيلة. وكذلك حال التصرف بعقلانية، وامتلاك رغبات أو ميول عقلانية. لننظر في ما يلي في نظرية قائمة الأهداف. أن تكون عقلانيًا، وفق بعض صيغ هذه النظرية، هي إحدى الأشياء الجيدة لكل شخص، أيًا كانت نتائجها. إذا كان الأمر كذلك، فالعقلانية ليست مجرد وسيلة، بل جزءٌ من الغاية العينية التي تقدمها صا لكل شخص. سيصدق الشيء نفسه، وفق نظرية تحقيق الرغبة، في حالة الأشخاص الذين يريدون أن يكونوا عقلانيين، أيًا كانت النتائج.

قد يعترض على ذلك بما يلي: «لنفترض أنّنا نقبل نظرية مذهب اللذة. فإنّ صا تخبرنا بأنّ كوننا عقلانيين مجرد وسيلة. إذا كان الأمر كذلك، لماذا نحاول أن نكون عقلانيين؟ لماذا يجب أن نريد معرفة الفعل الذي لدينا أقوى سبب للقيام به؟ إذا قبلنا ما تدّعيه صا، واعتقدنا أنّ كوننا عقلانيين مجرد وسيلة، وجب أن نتوقف عن الاهتمام بالأسئلة التي تدعي صا الإجابة عنها. يجب أن يكون هذا اعتراضًا على صا. لا يُمكن أن تدّعي نظرية مقبولة حول العقلانية أن الاتصاف بالعقلانية مجرد وسيلة».

يُمكن أن نجيب: «ستكون النظرية غير مقبولة إذا ادّعت أنّ الاتصاف بالعقلانية لا أهمية له. غير أنّ صا لا تدعي ذلك. هب أنّني أتشبث بصخرة ما كوسيلة للهروب من الموت. على الرغم من أنّ فعلي مجرد وسيلة، إلّا أنّه مهم للغاية. يُمكن أن يصدق الشيء نفسه على كوني عقلانيًا». قد لا يجيب ذلك تمامًا على هذا الاعتراض. يوجد اعتراض مماثل، كما سنرى، على نظريات أخلاقية معينة. باختصار، سأناقش هذه الاعتراضات في الوقت نفسه. انظر هذه المناقشة في المبحث 19.

يمكنني الآن شرح ملاحظة أدليتُ بها أعلاه. وَفقًا لـ صا، يكون الميل عقلانيًا أسمَى إذا كان لشخص ليس ناكرًا لذاته أبدًا. كتبت، عند صياغة هذه الدعوى، لا تطالبنا صا بأن نمتلك هذا الميل. تقدّم صا لكل شخص

غاية عينية واحدة مفادها: أن تسير حياته، بالنسبة إليه، على أفضل نحو ممكن. وَفقًا لبعض النظريات حول المصلحة الذاتية، سيكون اتصافنا بالعقلانية، بالنسبة إلى بعض الناس، جزءًا من هذه الغاية. غير أنَّه لن يكون كذلك، مثل كوننا سعداء، إلّا إذا كان كوننا عقلانيين جـزءًا مما يجعل حياتنا تتحسّن. أن تكون عقلانيًّا، **فيحد ذاته**، ليس غاية عينية، ولا هو امتلاك ميل عقلاني أسمى.

لن يكونَ اتّصاف بعض الأشخاص بالعقلانية، وَفقًا لـ صا، جزءًا مما يجعل حياتهم تتحسّن. هؤلاء هم الناس الذين أناقشهم. سيصدق أنّه سيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص، إذا لم ينكروا ذاتهم أبدًا، مما لو كان لديهم ميلٌ آخر. ونظرًا لأنّ هذا صحيح، فإن عدم إنكار الذات أبدًا **لن** يكون جزءًا من الغاية التي تقدّمها صا لهؤلاء الأشخاص. لا تطالب صا هؤلاء الأشخاص بامتلاك ما تدّعي صا أنّه الميل العقلاني الأسمى، أي ميل شخص لا ينكر ذاته أبدًا. وإذا استطاعوا تغيير ميلهم، تطلب صا من هؤلاء الأشخاص، إن أمكنَهم ذلك، **ألا** يكونوا ناكرين لذاتهم أبدًا. وبما أنَّه سيكون من الأفضل لهؤلاء الأشخاص لو كان لديهم ميل آخر، فإنَّ صا تطالبهم بأن يحثّوا أنفسهم على امتلاك هذا الميل الآخر أو الاحتفاظ به. إذا كانوا يعلمون أنّهم يستطيعون التصرف بأيٍّ من هذه الطرق، فإنَّ صا تدّعي أنَّه سيكون من غير العقلاني بالنسبة إليهم ألا يقوموا بذلك. سيكون من غير العقلاني أن يحثّوا أنفسهم على ألّا يكونوا ناكرين لذاتهم أبدًا، أو السماح لأنفسهم بالبقاء كذلك.

4. لماذا لا تَفشل[1] صا من منظورها الخاص؟

تجيب هذه الدعاوى عن السؤال الآخر الذي وضعته. عندما تُطبّق صا على هؤلاء الأشخاص، فذلك ما أسمّيه الانهزامية بشكل غير مباشر. هل هذا يجعل صا تفشل من منظورها الخاص؟ هل تُدين صا نفسها؟

نجيب بـ«لا». إنَّ صا انهزامية بشكل غير مباشر لأنه سيكون أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص إذا لم يكونوا ناكرين لذواتهم أبدًا. لكنّ صا لا

(1) أنبه القارئ إلى أن الأمر يتعلق بتقييم النظرية، ما يجعل استعمال الحكم بالصحة والبطلان هما الأنسب، لكنّ الكاتب يفضل مصطلحات الفشل والنجاح بدل الإبطال والإثبات، أو الصحة والفساد، كما يفضّل في موضع آخر الانتصار والهزيمة. وإن كان يستعملها أيضًا بالمعاني ذاتها تقريبًا. والأمر نفسه ينطبق على جيد وسيّئ وخيّر وشرير... [المترجم].

تطلب من هؤلاء الناس ألّا يكونوا ناكرين لذواتهم أبدًا، بل تطلب منهم، إن أمكنهم ذلك، ألا يكونوا كذلك. إذا لم يكن هؤلاء الناس ناكرين لذواتهم أبدًا، فذلك أمر أسوأ بالنسبة إليهم. إنَّها نتيجة سيّئة وَفقًا لـ صا، غير أنّ هذه النتيجة السيّئة لا تنجم عن فعل ما تطلب منهم صا فعله، أو عن الميل الذي تطلب منهم صا امتلاكه. وما دام الأمر كذلك، فإن صا لا تفشل من منظورها الخاص.

قد يُعترض على ذلك بما يلي: «يمكن أن تكون هذه النتيجة السيّئة ناجمة عن **إيمان** هؤلاء الأشخاص بـ صا. إذا آمنوا بـ صا، فسيعتقدون أنّه من غير العقلاني أن يفعلوا ما يعتقدون أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليهم. قد يصدق أنَّهم إذا اعتقدوا أنّه من غير العقلاني التصرف بهذه الطريقة، فلن يفعلوا ذلك أبدًا. وإذا لم يسلكوا بهذه الطريقة أبدًا، فلن يكونوا ناكرين لذواتهم أبدًا. هب أنّ امتلاك هذا الميل، بإحدى الطرق التي وصفتها، أمر أسوأ بالنسبة إليهم. ستكون نتيجة سيّئة وَفقًا لـ صا. إذا كان للاعتقاد في صا هذه النتيجة، فإن صا تفشل من منظورها الخاص».

للردّ على هذا الاعتراض، نحتاج إلى معرفة ما إذا كان هؤلاء الأشخاص يُمكنهم تغيير ميلهم. لنفترض، أولًا، أنّهم لا يستطيعون ذلك. لماذا يصدق ذلك؟ إذا لم يتمكّنوا من تغيير ميلهم، وكان لديهم هذا الميل **لأنهم** يعتقدون في صا، فيجب أن يكمن التفسير في أنّهم لا يستطيعون أن يتسببوا في جعل أنفسهم مستعدّين لفعل ما يعتقدون أنّه غير عقلاني. يُمكن أن يغيّروا ميلهم فقط إذا كانوا يؤمنون بنظرية أخرى حول العقلانية. عندها ستطلب منهم صا، إن أمكنهم ذلك، أن يعتقدوا في هذه النظرية الأخرى. سأناقش هذه الإمكانية في المباحث من 6 إلى 8. حتى لو صدق ذلك، كما سأبيّن ذلك، فلن تبطل صا من منظورها الخاص.

لنفترض بعد ذلك أنّ هؤلاء الأشخاص يُمكنهم تغيير ميولهم، دون تغيير معتقداتهم حول العقلانية. إذا لم يكن هؤلاء الأشخاص ناكرين لذواتهم أبدًا، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إليهم مما سيكون عليه الحال لو كان لديهم ميلٌ آخر. تطلب صا من هؤلاء الأشخاص بأن يحثّوا أنفسهم على امتلاك هذا الميل الآخر. هكذا يبطل الاعتراض الوارد أعلاه بوضوح. قد يصدق أن هؤلاء الأشخاص لم يكونوا ناكرين لذواتهم أبدًا لأنهم يعتقدون في صا، غير أنّ صا تدعي أنّه ليس من العقلاني بالنسبة إلى هؤلاء الناس أن يسمحوا لأنفسهم بأن يظلوا غير ناكرين لذواتهم أبدًا. لأنّهم إذا ظلوا غير

ناكرين لذواتهم أبدًا، فلا يُمكن الادّعاء بأنّ ذلك مجرد «نتيجة لاعتقادهم في صا». إنّها نتيجة لفشلهم في فعل ما يُمكنهم فعله، وما تطلب منهم صا فعله. إن هذه النتيجة أسوأ بالنسبة إليهم، ونتيجة سيّئة وَفقًا لـ صا. بيد أنّ النتيجة السيِّئة الناتجة **عدم طاعة** صا لا يُمكن أن تقدم اعتراضًا على صا. إذا طلب مني طبيبي الانتقال إلى مناخ صحي أكثر، فلن يتعرّض لأي انتقاد إذا رفضت الانتقال، فمُتّ.

هناك إمكانية ثالثة: قد يكون هؤلاء الأشخاص غير قادرين على تغيير ميولهم أو معتقداتهم حول العقلانية. إنّ إيمانهم بـ صا أمرٌ سيِّئٌ بالنسبة إليهم، ونتيجةٌ سيِّئةٌ وَفقًا لـ صا. هل هذا اعتراض على صا؟ ستكون الإجابة عن هذا السؤال أسهل بعد مناقشة نظريات أخرى. يوجد جوابي في المبحث 18.

5. هل يكون تسبّب المرء في تصرفه بشكل غير عقلاني أمرًا عقلانيًّا؟

أنتقل الآن إلى سؤال جديد. قد تكون نظرية غير مقبولة بِرغم أنّها لا تبطل من منظورها الخاص. صحيح بالنسبة إلى العديد من الناس أنّه سيكون من الأسوأ بالنسبة إليهم ألّا يكونوا ناكرين لذواتهم أبدًا. هل هذا يعطينا أسبابا مستقلة لرفض صا؟

وفقا لـ صا، سيكون من العقلاني أن يتسبب كل واحد من هؤلاء الأشخاص في امتلاك إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، أو يحتفظ بها، من منظور المصلحة الذاتية. يمثّل التساؤل عن أي هذه المجموعات أفضل، في جزء منه، سؤالًا واقعيًّا أيضًا. وستكون تفاصيل الإجابة مختلفة بالنسبة إلى أشخاص مختلفين في ظروف مختلفة. لكننا نعرف عن كل واحد من هؤلاء الناس ما يلي: بِما أنَّ الأمر سيكون أسوأ بالنسبة إليه إذا لم يكن ناكرًا لذاته أبدًا، فسيكون من الأفضل له لو كان أحيانًا ناكرًا لذاته. سيكون من الأفضل له لو كان يميل في بعض الأحيان إلى القيام بما يعتقد أنّه سيكون الأسوأ بالنسبة إليه. تدعي صا أن السلوك بهذه الطريقة غير عقلاني. إذا كان مثل هذا الشخص يعتقد في صا، فإنّها تطالبه بأن يتسبّب في الميل إلى السلوك بطريقة تدّعي صا أنّها غير عقلانية. هل هذا لزوم ضار؟ هل يمنحنا أي سبب لرفض صا؟

هب أنّ:

جواب شيلينغ عن السطو المسلح: اقتحم رجل منزلي، وسمعني أتصل بالشرطة، ونظرًا لأنّ أقرب مدينة بعيدة، لا تستطيع الشرطة الوصول قبل أقلّ من خمس عشرة دقيقة. أمرني الرجل بفتح الخزنة التي أدّخر فيها ذهبي. هدّدني بأنه، ما لم يحصل على الذهب في الدقائق الخمس التالية، سيشرع في إطلاق النار على أطفالي، واحدًا تلو الآخر.

ما هو الفعل العقلاني الذي يجب أن أقوم به؟ أحتاج إلى إجابة بسرعة. أدرك أنّه لن يكون من العقلاني إعطاء هذا الرجل الذهب. ويعرف الرجل أنّه إذا أخذ الذهب ببساطة، فإما أنا وإما أطفالي يُمكن أن نخبر الشرطة بنوع ورقم السيارة التي يقودها. لذلك هناك خطر كبير في أنّه إذا حصل على الذهب، فسيقتلني وأطفالي قبل أن يرحل.

وبما أنّه من غير العقلاني إعطاء هذا الرجل الذهب، هل ينبغي أن أتجاهل تهديده؟ سيكون ذلك غير عقلاني أيضًا. هناك خطر كبير يتجلّى في أنّه سيقتل أحدَ أولادي ليجعلني أصدّق تهديده بأنّه ما لم يحصل على الذهب سيقتل أولادي الآخرين.

ماذا يجب أن أفعل؟ من المحتمل جدًّا أن يقتلنا هذا الرجل جميعًا، سواء أعطيته الذهب أم لا. أنا في موقف حرج. لحسن الحظ، أتذكر قراءة **استراتيجية الصراع** لشيلينغ (Schelling)[1]. لدي مخدّر خاصّ أيضًا، في متناول اليد. يتسبب هذا المخدر للمرء في أن يكون، لفترة وجيزة، غير عقلاني للغاية. قبل أن يتمكّن الرجل من منعي، تناولت القارورة وشربتها. في غضون ثوان قليلة، أصبح من الواضح أنّني مجنون. وأنا مسترخ في الغرفة، قلت للرجل: «امضِ قدمًا. أنا أحب أولادي، لذا أرجوك اقتلهم». حاول الرجل الحصول على الذهب عن طريق تعذيبي. فصرخت: «إنّها سكرة الموت، لذا أرجوك امضِ قدمًا».

بالنظر إلى الحالة التي أنا عليها، إن الرجل عاجز الآن، لا يستطيع أن يفعل أي شيء من شأنه أن يدفعني إلى فتح الخزنة. لا يُمكن للتهديدات والتعذيب فرض تنازلات على شخص غير عقلاني تمامًا. ليس بوسع الرجل سوى الفرار آمِلا الهروب من الشرطة. وبما أنّني في هذه الحالة، فمن غير المرجح أن يصدق أنّني سأسجل رقم سيارته. لذلك سيكون لديه سبب أضعف لقتلي.

(1) انظر شيلينغ (SCHELLING) (1).

بينما أنا في هذه الحالة، سأسلك بطرائق غير عقلانية. يوجد خطر يكمن في أنّه يُمكنني أن أضِرَّ نفسي أو أطفالي قبل وصول الشرطة. لكن، بما أنّني لا أملك مسدسًا، فإنَّ هذا الخطر ضئيل. وجعل نفسي غير عقلاني هو أفضل طريقة لتقليل الخطر الكبير المتمثل في أن هذا الرجل سيقتلنا جميعًا.

وَفقًا لكل نظرية معقولة حول العقلانية، سيكون من العقلاني بالنسبة إليّ، في هذه الحالة، أن أتسبب في أن أصبح لفترة ما غير عقلاني[1]. يجيب هذا عن السؤال الذي وضعتُه أعلاه. قد تطالبنا ما بأن نتسبب في جعل أنفسنا مستعدّين للعمل بطرائق تدّعي ما أنّها غير عقلانية. ليس هذا اعتراض على ما. كما تُبيّن الحالة المذكورة توًّا، يُمكن لنظرية مقبولة حول العقلانية أن تطالبنا بأن نحث أنفسنا على فعل ما هو غير عقلاني من منظورها.

لننظر في ما يلي في دعوى عامة تعرض أحيانًا:

(عا1) إذا وجدت بعض الدوافع التي مفادها أنّه (أ) من العقلاني أن يتسبب شخص ما في امتلاكها، و(ب) من غير العقلاني أن يتسبب في فقدانه لها، (ج) فلن يكون من غير العقلاني بالنسبة إلى هذا الشخص أن يسلك بناء على هذا الدافع.

في الحالة الموصوفة توًّا، بينما لا يزال هذا الرجل في منزلي، سيكون من غير العقلانيّ أن أتسبب في توقّفي عن كوني غير عقلاني. تكون لدي خلال هذه الفترة مجموعة من الدوافع التي تصدق عليها (أ) و(ب) معًا. في حين تكذب (ج). تكون أفعالي خلال هذه الفترة غير عقلانيّة. لذلك يجب أن نرفض (عا1). يُمكننا أن ندعي بدل ذلك بما أنّه كان من العقلاني بالنسبة إليّ أن أتسبب في أن أكون على هذا النحو، فهذه حالة من اللاعقلانيّة **العقلانيّة**.

6. كيف يلزم عن ما أننا لا نستطيع تجنب التصرف بشكل لاعقلانيّ؟

لنتذكّر كيت التي تقبل نظرية مذهب اللذة حول المصلحة الذاتية. قد نقبل بعض النظريّات الأخرى. لكن قد تكون هناك حالات، وَفق هذه النظريّات الأخرى، تُشبه حالة كيت من النواحي ذات الصلة. ويمكن إعادة صياغة الدّعاوى التالية لتشمل هذه الحالات.

من الأفضل أن تكون أقوى رغبة لكيت هي أن تكون كتبُها جيدةً قدر

(1) على افتراض، قد يصدق، أنّني لم أستطع جعل نفسي أبدو غير عقلاني فقط.

الإمكان. ونظرًا لأنّ هذا صحيح، فإنّها تعمل غالبًا بجِد، ما يجعلها مرهقة ومكتئبة لفترة من الزمن. ولأنّ كيت من أنصار مذهب اللذة، فإنّها تعتقد أنّها عندما تتصرف بهذه الطريقة تفعل ما هو أسوأ بالنسبة إليها. وطالما تقبل صا أيضًا، تعتقد كيت أنّها تسلك في هذه الحالات بطريقة غير عقلانية. علاوة على ذلك، إنّ هذه الأفعال غير العقلانية إراديّة تمامًا. إنّها تتصرّف على هذا النحو لأنّ ذلك، بِرغم اهتمامها بمصالحها الخاصة، ليس أقوى رغبة لديها. لديها رغبة أقوى في أن تكون كتبُها جيدةً قدرَ الإمكان. سيكون أسوأ بالنسبة إليها إن ضعفت هذه الرغبة. إنّها تعمل بناء على مجموعة من الدوافع التي سيكون، وَفقًا لـ صا، من غير العقلانيّ بالنسبة إليها أن تتسبب لنفسها في فقدانها.

ربما يزعم المرء أنّه نظرًا لأنّ كيت تتصرف بناء على مثل هذه الدوافع، فلا يُمكنها أن تسلك بطريقة غير عقلانية. غير أنّ هذه الدعوى تسلم بـ (عا1)، أي الدعوى التي تبيّن أنّها خاطئة في الحالة التي أسميتها **جواب شيلينغ عن السطو المسلح**.

إذًا قبلْنَا اعتقاد كيت بأنّها تتصرف بطريقة غير عقلانيّة، بطريقة إراديّة تمامًا، فقد ندّعي أنّها غير عقلانية. لكنّ كيت يُمكن أن تنكر ذلك. نظرًا لأنّها تعتقد في صا، يُمكنها أن تدّعي ما يلي: «عندما أفعل ما أعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليّ، يكون **فعلي** غير عقلاني. وحيث إنّني أسلك بناء على مجموعة من الدوافع التي تجعل من غير العقلاني بالنسبة إليّ أن أتسبب في فقدانها، فإنّني **لست** غير عقلانية. بتعبيرٍ أدقّ، أنا **غير عقلانية على نحو عقلاني**».

يمكنها أن تضيف: «عندما أسلك بناء على رغبتي في تجويد كتبي، أفعل ما هو أسوأ بالنسبة إليّ. إنّها نتيجة سيّئة من منظور المصلحة الذاتية، لكنّها جزء من مجموعة من النتائج التي تُعدُّ واحدة من أفضل المجموعات الممكنة. برغم أنّني أعاني أحيانًا، لأنّ هذه أقوى رغباتي، إلّا أنّني أستفيد أيضًا. والفوائد أكبر من الخسائر. إنّ كوني أسلك أحيانًا بطريقة غير عقلانية، إذ أفعل ما أعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليّ، لهو الثمن الذي يجب عليّ دفعه إذا أردت الحصول على هذه الفوائد الكبرى. إنّه الثمن الذي يجدر بي دفعه».

قد يُعترض على ذلك كالآتي: «لستَ **مضطرا** لدفع هذا الثمن. يُمكن أن تعمل بجدّ أقل. يُمكنك أن تفعل ما سيكون أفضل بالنسبة إليك. لست مضطرا للقيام بما تعتقد أنّه غير عقلاني».

يمكنها أن تجيب: «هذا صحيح، يُمكنني أن أعمل بجدّ أقل. لكنني **سأفعل** ذلك فقط متى كانت رغبتي في تجويد كتبي ضعيفة جدًّا. وسيكون ذلك، بشكل عام، أسوأ بالنسبة إليّ. إذ سيجعل عملي مملًّا. كيف يُمكنني تحقيق ذلك بحيث لن أختار، في مثل هذه الحالات، أن أفعل في المستقبل بحرّية ما أعتقد أنّه غير عقلاني؟ يُمكنني تحقيق ذلك فقط عن طريق تغيير رغباتي بطريقة ستكون أسوأ بالنسبة إليّ. هذا هو معنى ألّا أستطيع الحصول على أكبر الفوائد دون دفع أقل ثمن، وألّا تكون لدي أفضل الرغبات دون أن أختار أحيانًا بحرّية التصرف بطرق تكون أسوأ بالنسبة إلي. ولهذا السبب، متى تصرَّفتُ بشكل غير عقلانيّ بهذه الطرائق، لستُ مضطرًّا إلى اعتبار **نفسي** غير عقلاني».

يسلّم هذا الردّ بوجهة نظر واحدة حول الأفعال الإرادية: **الحتمية النفسية**. وَفقًا لوجهة النظر هذه، تكون أفعالُنا دائمًا بسبب رغباتنا ومعتقداتنا وغيرها من الميول. ووَفقًا لرغباتنا وميولنا الفعلية، ليس من الممكن سببيًّا أن نسلك على نحو مختلف. قد يُعترض على ذلك كالآتي: «إذا لم يكن من الممكن سببيًّا أن تسلك كيت بطريقة مختلفة، فينبغي ألا تعتقد أنّها لكي تتصرف بعقلانية، **يجب** أن تتصرف بطريقة مختلفة. **يجب** علينا أن نفعل فقط ما يُمكن **لنا** فعله».

سيبرز اعتراض مشابه لاحقًا عندما أناقش ما يجب علينا فعله أخلاقيًّا. سيختصر القول إن أجابت كيت عن كلا الاعتراضين. يُمكنها أن تقول: «وَفقًا لمبدأ أنّ **الإمكان** يلزم عن **الوجوب**، قد يكون معنى «يمكن» متوافقًا مع الحتميّة النفسية. عندما يكون فعلي غير عقلاني أو خاطئ، فقد يجب أن أسلك بطريقة أخرى. من حيث المبدأ، كان يجب أن أسلك بتلك الطريقة الأخرى فقط إذا كان بإمكاني فعل ذلك. إذا **لم** يكن بإمكاني السلوك بتلك الطريقة الأخرى، فلا يُمكن الادّعاء بأنّ هذا ما كان يجب أن أقوم به. إن الدعوى (1) بأنّه لم يكن بإمكاني التصرف بهذه الطريقة الأخرى ليست هي الدعوى (2) بأنّ التصرف بهذه الطريقة كان مستحيلًا بالنظر إلى رغباتي وميولي الفعلية. إن الدعوى هي بالأحرى (3) ومفادها أنّ التصرّف بهذه الطريقة كان مستحيلًا حتّى لو كانت رغباتي وميولي مختلفة. كان السلوك بهذه الطريقة مستحيلًا مهما كانت رغباتي وميولي. إذا كانت الدعوى (1) هي الدعوى (2)، فسيستنتج ذوو النزعة الحتمية أنّه لا يُمكن لأيّ شخص التصرف بشكل خاطئ أو غير عقلاني على الإطلاق. يُمكنهم رفض هذا الاستنتاج بشكل

معلَّل، ويمكنهم الإصرار على أن الدعوى (1) هي الدعوى (3)».

يمكن أن تضيف كيت: «أنا لا أدّعي أن **الإرادة الحرة** متوافقة مع الحتمية. قد يختلف معنى «يمكن» اللازم للإرادة الحرة عن معنى «يمكن» في مبدأ أن «يمكن» تلزم عن «يجب». يعتبر هذان المعنيان مختلفين لدى معظم ذوي النزعة الحتمية الذين يعتقدون أن الإرادة الحرة **غير** متوافقة مع الحتمية. لهذا السبب، على الرغم من أن هؤلاء الحتمانيين لا يعتقدون أن أي شخص يستحقّ العقاب، لكنّهم ما زالوا يعتقدون أنّه من الممكن السلوك بشكل خاطئ أو غير عقلاني».

قد تخطئ كيت في تسليمها بالحتمية النفسية. لقد زعمت سابقا أن معتقداتنا حول العقلانية قد تؤثر على أفعالنا، لأننا قد نرغب في التصرف على نحو عقلاني. قد يعترض على ذلك كالآتي:

> يسيء ذلك تبيان كيف تؤثر هذه المعتقدات في أفعالنا. إنّنا لا نفسر لماذا تصرَّف شخص ما بعقلانية عن طريق ذكر رغبته في القيام بذلك. عندما يتصرّف شخص بعقلانية، قد يصدق بشكل مبتذل أنّه كان يريد فعل ذلك، لكنّه سلك على ذلك النحو لأن كان لديه اعتقاد، وليس اعتقاد ورغبة. لقد سلك على هذا النحو لأنّه ببساطة كان يعتقد أن لديه سببًا لفعل ذلك. وغالبًا ما يكون من الممكن له سببيًا أن يسلك بعقلانية مهما كانت رغباته وميوله[1].

لنلاحظ أن هذا المعترض لا يُمكنه الادّعاء بأنّه من الممكن دائمًا لشخص ما أن يسلك بعقلانية، أيًا كانت رغباته وميوله. وحتى لو كان ينكر الحتمية، فلا يُمكن لهذا المعترض أن يدعي أنّه **لا** توجد صلة بين أفعالنا وميولنا.

يجب على هذا المعترِض أيضًا أن يسلِّم بأن رغباتنا وميولنا قد تجعل من الصعب علينا القيام بما نعتقد أنّه عقلاني. هب أنّني أشعر بالعطش الشديد، وأُعطيتُ كأسًا من الماء المُثلّج. وهب أنّني أعتقد أنَّ لدي سببًا لشرب هذا الماء ببطء، لأنّ ذلك سيزيد من استمتاعي. ولديّ كذلك سبب لعدم صب هذا الماء. من الأسهل جدًّا التصرف بناءً على هذا السبب الثاني أكثر من أن أشرب هذا الماء ببطء نظرًا لعطشي الشديد.

إذا صدقت دعاوى المعترض، فيجب مراجعة رد كيت. قد تقول:

(1) انظر نيغيل (1) (.NAGEL)، الفصل الخامس.

«سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إليّ لو كانت رغبتي الأقوى هي تجنب فعل ما أعتقد أنّه غير عقلاني. من الأفضل بالنسبة إلي أن تكون أقوى رغبة لدي هي كون كتبي جيدة قدرَ الإمكان. وبما أن هذه هي أقوى رغبة لديّ، فأنا أفعل أحيانا ما أعتقد أنّه غير عقلاني. أسلك بهذه الطريقة لأن رغبتي في جعل كتبي أجود أقوى بكثير من رغبتي في عدم التصرف بطريقة غير عقلانية. إنك تدعي أنّه يُمكنني في كثير من الأحيان تجنب التصرف بهذه الطريقة. غالبا ما يُمكنني بفعل إرادي تجنب فعل ما أريد القيام به أكثر. لو كان بإمكاني تجنب التصرف بهذه الطريقة، فلا يُمكنني الادّعاء بأي حال من الأحوال أنّني غير عقلانية. لكن بالنظر إلى قوة رغبتي في تجويد كتبي، سيكون من **الصعب** عليّ **تماما** تجنب التصرف بهذه الطريقة. وسيكون من غير العقلاني بالنسبة إلي تغيير رغباتي بحيث يكون من الأسهل بالنسبة إلي تجنب التصرف بهذه الطريقة. وبالنظر إلى هذه الحقائق، أنا غير عقلانية بمعنى ضعيف جدًّا فقط».

قد تضيف كيت: «ليس من الممكن أن يكون لديّ إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، وَفقًا للمصلحة الذاتية، وألّا أفعل أبدًا ما أعتقد أنّه غير عقلاني **على حد سواء**. إن هذا غير ممكن بالمعنى الملائم: إنّه غير ممكن أيًّا كانت رغباتي وميولي. لو لم أكن ناكرة للذات أبدًا، ولمتكن أفعالي العادية لاعقلانيّة أبدًا. لما كنت سأسلك بطريقة غير عقلانية متسببةً في أن أصبح، أو أمكّن نفسي من البقاء، غير ناكرة للذات أبدًا. فبدلًا من التسبب في امتلاك إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، سأفعل أحيانا ما أعتقد أنّه غير عقلاني. إذا لم يكن لديّ **ميل** الشخص الذي لا ينكر ذاته أبدًا، فمن غير الممكن أن **أسلك** دائمًا مثل شخص له هذا الميل. وبما أنّ هذا غير ممكن، وسيكون من غير العقلاني بالنسبة إليّ أن أتسبب في عدم كوني ناكرة للذات أبدًا، فلن أتعرّض للنقد لأنني أفعل أحيانًا ما أعتقد أنّه غير عقلاني».

يمكن أن يقال لي الآن، كما بينت ذلك كيت: إن صا تفتقر إلى إحدى السمات الأساسية لأي نظرية. قد يعترض على ذلك بما يلي: «لا توجد نظرية يُمكن أن تطالب بما هو مستحيل. وبما أنّ كيت لا يُمكنها دائمًا تجنب القيام بما تدّعي صا أنّه غير عقلاني، فإنّها لا تستطيع دائمًا فعل ما تدعي صا أنّه يجب عليها فعله. لذلك يجب أن نرفض صا. وكما سلف، تلزم «**يمكن**» عن «**يجب**»».

حتّى لو رفضنا الحتمية، سيظلُّ هذا الاعتراض ساريًا. كما زعمت، يجب أن نعترف بأنّه ما لم يكن لدى كيت ميل شخص ليس ناكرًا للذات أبدًا، لا يُمكنها التصرف دائمًا مثل هذا الشخص.

هل يُعتبر كون كيت لا تستطيع دائمًا تجنّب القيام بما تدعي صا أنّه غير عقلاني اعتراضًا جيدًا على صا؟ لنتذكر جواب شيلينغ عن السطو المسلح. في هذه الحالة، وَفقًا لأي نظرية معقولة حول العقلانية، سيكون من غير العقلاني بالنسبة إليّ ألّا أجعل نفسي غير عقلاني تمامًا. لكن، إذا جعلت نفسي غير عقلاني تمامًا، فلا يُمكنني تجنب التصرف بطريقة غير عقلانية. في كلتا الحالتين، ستكون إحدى أفعالي على الأقل غير عقلانية. ومن ثمّ، يصدق في هذه الحالة ألا أستطيع تجنب التصرف بطريقة غير عقلانية. نظرًا لوجود مثل هذه الحالات، يُمكن أن يلزم عن نظرية مقبولة أنّه لا يُمكننا تجنب التصرف بطريقة غير عقلانية. لا يوجد اعتراض على صا التي تحوز مثل هذا اللزوم.

قد نظنُّ أنَّ هذه الدعاوى لا تجيب بشكل كامل على هذا الاعتراض. سيبرز اعتراض مشابه لاحقًا على نظريات أخلاقية معينة. باختصار، سأناقش هذه الاعتراضات معًا، في المبحث 15.

سألخّص الآن استنتاجاتي الأخرى. إنّ نظرية المصلحة الذاتية، بالنسبة إلى العديد من الناس وربما معظمهم، انهزامية بشكل غير مباشر. سيصدق على كل واحد من هؤلاء الناس أن يكون أسوأ بالنسبة إليه ألّا يكون ناكرًا للذات أبدًا، أي ألّا يكون أبدًا على استعداد للقيام بما يعتقد أنّه سيكون أسوأ له. وسيكون من الأفضل له أن تكون لديه مجموعة أخرى من الدوافع. لقد زعمت أن مثل هذه الحالات لا تقدّم اعتراضًا على صا. وبما أنّ صا لا تطالب هؤلاء الأشخاص بألّا يكونوا ناكرين للذات أبدًا، وتطالبهم، إن كان بإمكانهم، بألّا يكونوا كذلك، فإنّ صا لا تبطل من منظورها الخاص، كما لا تقدّم هذه الحالات اعتراضًا مستقلًا على صا.

تحوز هذه الحالات أهمية كبيرة لدى أولئك الذين يقبلون صا على الرغم من أنّهم لا يدحضون صا. في هذه الحالات، يجب ألا تغطّي صا الأفعال العادية فقط، بل الأفعال التي تحدث تغييرات في دوافعنا أيضًا. وَفقًا لـ صا، سيكون من العقلاني أن نتسبب في حيازة، أو الاحتفاظ، بإحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة من منظور المصلحة الذاتيّة. إذا كنّا نعتقد أنّه بإمكاننا التصرف بأيٍّ من هذه الطرق، فسيكون من غير العقلاني عدم فعل ذلك. قد تتسبب أي من أفضل المجموعات الممكنة، بالنسبة إلى معظم

الناس، في قيامهم أحيانًا، بطريقة إرادية تمامًا، بما يعلمون أنّه سيكون أسوأ لهم. إذا كان هؤلاء الناس يعتقدون في صا، فسيعتبرون هذه الأفعال غير عقلانيّة. لكنهم لا يحتاجون إلى اعتبار **أنفسهم** غير عقلانيين. وذلك لأنّه سيكون من غير العقلاني، وَفقًا لـ صا، تغيير دوافعهم بحيث يتوقفون عن التصرف بطريقة غير عقلانية على هذا النحو. وسيندمون جزئيًا على **عواقب** هذه الأفعال غير العقلانيّة. لكنّهم يُمكن أن يرضوا عن **لاعقلانيّة** هذه الأفعال. إنّها لاعقلانيّة **عقلانيّة**.

قد يُعترض على هذه الدعاوى بكونها تسلّم على نحو مغلوط بالحتميّة النفسيّة. من الممكن لهؤلاء الناس أن يفعلوا في بعض الأحيان ما يعتقدون أنّه عقلانيّ أيًا كانت رغباتهم وميولهم. إذا صدق هذا الاعتراض، وجب مراجعة هذه الدعاوى. عندما يفعل هؤلاء الأشخاص ما يعتقدون أنّه غير عقلاني، لا يُمكنهم الادّعاء أنّهم لاعقلانيّين بأيّ حال من الأحوال. في حين بإمكانهم الزعم أنّه سيكون من الصعب عليهم، بالنظر إلى دوافعهم الفعلية، تجنّب التصرف بهذه الطريقة. وسيكون من غير العقلانيّ بالنسبة إليهم، حسب نظريتهم، تغيير دوافعهم بحيث يكون من الأسهل تجنب التصرّف بهذه الطريقة. وعليه يُمكنهم الزعم بأنهم غير عقلانيين فقط بمعنى ضعيف للغاية. بعد أن أوضحت من قبل كيف يُمكن مراجعة هذه الدعاوى، لن أورد هذا الاعتراض، في ما سَيَلي، متى كان الأمر ذا صلة. سيكون من السهل إجراء المراجعات اللازمة لأي دعاوى مماثلة.

7. حجة رفض صا عندما تتعارض مع الأخلاق

لقد ناقشنا كون نظرية المصلحة الذاتية قد تطالبنا بألّا نصدّقها، بل نصدّق نظريةً أخرى. إنّ هذا ممكنٌ بشكلٍ واضح. سيكون من العقلانيّ بالنسبة إلى كل واحد منا، وَفقًا لـ صا، أن يتسبّب في تصديق بعض النظريّات الأخرى، إذا كان هذا أفضل له.

لقد ذكرت بالفعل طريقة واحدة قد يصدق بها ذلك. قد لا يكون من الممكن لنا أن نفعل ما نعتقد أنّه غير عقلاني. ستطالبنا صا، في الحالات التي ناقشتها، بمحاولة تصديق نظرية مختلفة. هناك أيضًا طرق أخرى قد يصدق بها ذلك. دعونا نعود، على سبيل المثال، إلى الوفاء بوعودنا.

يحوز نوع واحد من الاتفاق المتبادل أهمية عملية كبيرة. في هذه

الاتفاقات، يعطي كل شخص في مجموعة ما وعـدًا مـشروطًا. إذ يعدّ كل شخص بالتصرّف بطريقة معينة، شريطة أن يعد الآخرون جميعهم التصرّف بطرق معينة. يُمكن أن يصدق معًا (1) أنّه سيكون من الأفضل لكل واحد من هؤلاء الناس أن يفوا كلهم بوعودهم بدلا من لاواحد، و(2) أنّه سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كل شخص إذا وفّى بوعده، مهما فعل الآخرون. ما يخسره كل شخص إذا وفّى بوعده أقلّ ممّا يكسبه إذا وفّى الآخرون جميعهم بوعودهم. وعلى هذا النحو تصدق الطريقتان (1) و(2). مثل هذه الاتفاقات **نافعة للطرفين**، بِرغْم **أنّها تشترط إنكار الذات**.

إذا كان من المعروف أنّي لستُ ناكرًا لذاتي أبدًا، فسأُستبعَد من هذه الاتفاقات. سيعلم الآخرون أنّه لا يُمكن الثقة بوعدي. لقد زعمنا أنّه نظرًا لأنّ هذا صحيح، سيكون من الأفضل بالنسبة إليّ ألّا أكون ناكرًا للذات أبدًا لأصبحت جديرًا بالثقة[1].

تغفل هذه الدعوى احتمالًا واحـدًا. قد يكون من الأفضل بالنسبة إليّ أن أبدو جديرًا بالثقة وألّا أظلّ حقًّا ناكرًا للذات. وبما أنّي أبدو جديرًا بالثقة، فسيلحقني الآخـرون بهذه الاتفاقيّات النافعة للطرفين. ولأنّني لستُ ناكرًا للذات أبدًا، سأحصل على فوائد النكث بوعودي متى كان ذلك أفضل بالنسبة إليّ. وحيث إنّه من الأفضل أن أبدو جديرًا بالثقة، فغالبًا ما سيكون من الأفضل لي أن أفي بوعدي من أجل الحفاظ على هذا المظهر. بَيد أنّ هناك بعض الوعود التي يُمكنني نكثها سرًّا. وقد تفوق مكاسبي من نكث بعض الوعود خسارتي عند التوقّف عن التظاهر بكوني محلّ ثقة.

لنفترض، مع ذلك، أنّني شفاف وغير قادر على الكذب بشكل مقنع، الأمر الذي يصدق على العديد من الناس، فقد يصبح هذا صحيحًا على نطاق أوسع إذا قمنا بتطوير أجهزة رخيصة ودقيقة لكشف الكذب. وهب أنّ هذا قد حدث بحيث نكون جميعًا شفافين، أي غير قادرين على خداع الآخرين. ونظرًا لأنّنا شفّافين إلى حدٍّ مـا، فقد تنطبق استنتاجاتي على وضعنا الحالي. لكن ذلك سيختزل الحجة إلى التّسليم بأنّ كل خداع مباشر يصير مستحيلًا. يجدر بنا أن نرى ما قد تثبته هذه الحجة. لذلك يجب أن ندعم الحجة من خلال التسليم بهذا الافتراض.

لو كنّا جميعًا شفافين، سيكون من الأفضل لكل واحد منا أن يصير جديرًا بالثقة، أي مستعدًّا بشكل موثوق للوفاء بوعوده، حتى عندما يعتقد

(1) ترد هذه الدعوى في غوتييه (GAUTHIER) (3) و(4).

أن قيامه بذلك سيكون أسوأ بالنسبة إليه. لذلك سيكون، وفقًا لـ صا، جعل كل واحد منا نفسه جديرًا بالثقة أمرًا عقلانيًا.

لنسلم بعد ذلك أنّه لكي نصير جديرين بالثقة، ينبغي لنا تغيير معتقداتنا حول العقلانية. يتعيّن علينا أن نجعل أنفسنا نعتقد أنّ وفاء كل واحد منا بوعوده أمر عقلاني حتى عندما يعلم أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إليه. سأبسط لاحقًا طريقتين قد يصدق من خلالها هذا الافتراض.

من الصعب تغيير معتقداتنا عندما يكون سبب قيامنا بذلك هو فقط أن هذا التغيير سيكون في مصلحتنا. سيتعين علينا استخدام نوع من خداع الذات. لنفترض، على سبيل المثال، أنّي علمت أنّني أعاني من مرض مميت. وبما أنّني أريد أن أصدّق أنّني بصحة جيدة، سأستأجر منومًا مغناطيسيًا كي يمنحني هذا الاعتقاد. لكنني لن أستطيع الحفاظ على هذا الاعتقاد إن تذكّرت كيف اكتسبته. إذا تذكّرت ذلك، فسأعلم أنّه اعتقاد كاذب. يصدق الشيء نفسه على معتقداتنا حول العقلانية. إذا دفعنا أجرًا للمنوّمين ليغيّروا هذه المعتقدات، لأنّ ذلك سيكون أفضل بالنسبة إلينا، فيجب على المنوّمين أن يجعلونا ننسى سبب حيازتنا لمعتقداتنا الجديدة.

بناء على الافتراضات المذكورة أعلاه، ستطالبنا صا بتغيير معتقداتنا. قد لا تطالبنا صا بتصديقها في حد ذاتها، بل بتصديق صيغة منقحة من صا. وَفقًا لهذه النظرية المنقّحة، من غير العقلاني أن يفعل كلُّ واحد منا ما يعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه، **باستثناء حينما يفي بوعده**.

إذا طالبتنا صا بأن نصدق هذه النظرية المنقحة، فهل سيكون ذلك اعتراضا على صا؟ هل ستُبيّن أن الوفاء بهذه الوعود **أمرٌ عقلانيٌ**؟ يجب أن نركّز بوضوح على هذا السؤال. قد نكون مُحقِّين في الاعتقاد بأنه الوفاء بوعودنا أمر عقلاني حتى عندما نعلم أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلينا. أتساءل: «هل سيتم دعم هذا الاعتقاد إذا طالبتنا صا ذاتها بأن نتسبب لأنفسنا في حيازة هذا الاعتقاد»؟

يجيب بعض الناس بنعم. ويزعمون جدلا أنّه إذا طالبتنا صا بأن نجعل أنفسنا حائزين لهذا الاعتقاد، فذلك يدلّ على أنّ هذا الاعتقاد مُعلّل. ويطبّقون هذه الحجة على أنواع أخرى كثيرة من الأفعال، مثل الوفاء بالوعود، التي يعتقدون أنّها مطلوبة أخلاقيًا. إذا نجحت هذه الحجة، فسيكون لها أهمية كبيرة. ستبيّن أن السلوك أخلاقيٌ، في أنواع كثيرة من

الحالات، أمر عقلاني، حتى عندما نعتقد أنّ ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلينا. سيتبيّن أن الأسباب الأخلاقية أقوى من الأسباب التي توفّرها المصلحة الذاتية. حاول العديد من الكُتّاب، دون جدوى، تعليل هذا الاستنتاج. إذا أمكن تعليل هذا الاستنتاج بالطريقة التي ذكرناها توًّا، فإن هذا من شأنه أن يحل ما أسماه سيدغويك (Sidgwick) «أعمق مشكلات الأخلاق»[1].

8. لماذا تفشل هذه الحجة؟

يوجد اعتراض بسيط على هذه الحجّة. تستند الحجّة إلى حقيقة أن صا ستطالبنا بأن نجعل أنفسنا نعتقد بأن الوفاء بوعودنا أمر عقلانيٌّ حتى عندما نعلم أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلينا. لنرمز لهذا الاعتقاد بـ قا. تتنافى قا مع صا، لأنَّ صا تدّعي أن الوفاء بهذه الوعود فعل لاعقلانيّ. إمّا أنّ صا هي النظرية الصحيحة حول العقلانية، وإمّا أنّها ليست كذلك. إذا صدقت صا، وجب أن تكون قا كاذبة، لأنها تتنافى مع صا. وإذا كذبت صا، فقد تصدق قا، ولكن صا لا يُمكن أن تدعم قا، لأن النظرية غير الصحيحة لا يُمكن أن تدعم أي استنتاج. باختصار: إذا صدقت صا، يجب أن تكذب قا، وإذا كذبت صا، فلا يُمكنها أن تدعم قا. إمّا أن قا كاذبة وإما أنّها غير مدعومة. لذلك، حتى لو طالبتنا صا بمحاولة تصديق قا، فإن هذه الحقيقة لا يُمكن أن تدعم قا.

قد نعتقد أنَّ نظرية حول العقلانية لا يُمكن أن تكون صحيحة، لكنها يُمكن أن تكون الأفضل، أو أفضل نظرية معلّلة. يُمكن إعادة صياغة الاعتراض المقدم توا بالعبارات التالية. يوجد احتمالان: إذا كانت صا أفضل نظرية، فيجب أن نرفض قا، لأنها تتنافى مع صا. وإذا لم تكن صا أفضل نظرية، فيجب أن نرفض صا. لا يُمكن أن تُدعَم قا من قبل نظرية يجب أن نرفضها. لا يقدم كلا الاحتمالين أي دعم لـ قا[2].

يبدو لي هذا الاعتراض قويًّا، لكنني أعرف بعض الأشخاص الذين لا يقنعهم. لذلك سأقدم اعتراضين آخرين سيدعمان أيضًا استنتاجات أوسع نطاقًا.

سأميّز أولًا بين التهديدات والتحذيرات. عندما أقول إنّي سأفعل س إذا لم تفعل ع، سنعتبر هذا **تحذيرًا** إذا كان فعلي س سيكون أسوأ بالنسبة

(1) سيدغويك (SIDGWICK) (1) ص. 386، الهامش 4.

(2) اقترح عليّ هذه الاعتراضات س. كاغان (S. Kagan).

إليك وليس بالنسبة إليّ، وسنعتبره **تهديدًا** إذا كان فعلي س سيكون أسوأ بالنسبة إلى كلينا. وإذا كنت أنفّذ دائمًا تهديداتي فأنا **منفذ التهديد**.

لنفترض أنّي، بغض النظر عن كوني منفِّذًا للتهديد، شخصٌ ليس ناكرًا للذات أبدًا، فإنّ مثل هذا الشخص سينفذ تهديداته بِرغم أنّه يعلم أن هذا سيكون أسوأ بالنسبة إليه. لكنه لن **يهدد** إذا كان يعتقد أن القيام بذلك سيكون أسوأ بالنسبة إليه. لهذا السبب يكون هذا الشخص، بغض النظر عن كونه مُنفِّذًا للتهديد، ليس ناكرًا للذات أبدًا. إنّه لا يفعل أبدًا ما يعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه، **إلا عندما ينفذ تهديدًا معينًا**. لا يسري هذا الاستثناء على **القيام** بالتهديدات.

لنفترض أنّنا كلنا شفافين ولسنا ناكرين للذات أبدًا. إذا صدق ذلك، فسيكون من الأفضل بالنسبة إلي أن أجعل نفسي منفذًا للتهديد، ثم أعلن للجميع هذا التغيير في ميولي. وبما أنّني شفاف، فسيصدق الجميع تهديداتي. تصلح التهديدات المُصدّقة للعديد من الاستعمالات. قد تكون بعض تهديداتي دفاعية، إذ تهدف إلى حمايتي من اعتداء الآخرين. يُمكن أن أقتصر على التهديدات الدفاعية، غير أنّه سيكون من المغري استخدام ميلي المعروف بطرق أخرى. هب أنّه يتم تقاسم فوائد تعاون بيننا، وهب أنّه من دون تعاوني لن تكون هناك فوائد إضافية. قد أقول إنّني لن أتعاون ما لم أحصل على أكبر حصة. إذا كان الآخرون يعلمون أنّني منفذ للتهديد، وأنهم ليسوا ناكرين للذات أبدًا، فسيمنحونني النصيب الأكبر. سيكون الفشل في القيام بذلك أسوأ بالنسبة إليهم.

قد يتصرف منفذو التهديدات آخرون بطرق أسوأ. إذ يُمكن أن يجعلونا عبيدًا. يُمكن أن يهددوا بأنهم سيقومون بتدميرنا المتبادل ما لم نصبح عبيدًا لهم. ينبغي أن نعلم أن هؤلاء الناس سينفّذون تهديداتهم. ومن ثَمّ، ينبغي أن نعلم أنّه لا يُمكننا تجنب الدمار إلّا إذا صرنا عبيدًا لهم.

إنّ الردّ على منفذي التهديدات، إذا كنّا كلنا شفافين، هو أن نصير **متجاهلين للتهديد**. يتجاهل مثل هذا الشخص دائمًا التهديدات، حتى عندما يعلم أنّ القيام بذلك سيكون أسوأ بالنسبة إليه. لن يُهدّد منفِّذ التهديد متجاهل التهديد الشفاف. سيعلم أنّه سيتم تجاهل تهديده إذا قام به، وسينفذ ذلك التهديد الذي سيكون أسوأ بالنسبة إليه.

ما التغييرات في ميولنا التي ستكون أفضل لكل واحدٍ منّا لو كنّا جميعًا

شفافين ولم نكن ناكرين للذات أبدًا؟ أجيب عن هذا السؤال في الملحق ألف، لأنّ أجزاء من الإجابة ليست ذات صلة بالسؤال الذي أناقشه الآن. ما هو مهم هو ما يلي: لو كنّا جميعًا شفافين، فربما يكون من الأفضل لكل واحدٍ منّا أن يصير متجاهلًا للتهديد وجديرًا بالثقة. ينطوي هذان التغييران على بعض المخاطر، لكن الفوائد المحتملة ستفوقها كثيرًا. ماذا ستكون فوائد أن نُصبحَ جديرينَ بالثّقة؟ ألّا نُستبعَد من تلك الاتفاقيّات المفيدة للطرفين التي تتطلب إنكار الذات. ماذا ستكون فوائد أن نصير متجاهلينَ للتهديدات؟ أن نتجنب أن نصبح عبيدًا لمنفِّذي التهديد.

يمكننا أن نفترض بعد ذلك أنّنا لا نستطيع أن نكون متجاهلين للتهديدات وجديرين بالثقة ما لم نغيّر معتقداتنا حول العقلانية. يفي الجديرون بالثقة بوعودهم حتى عندما يعلمون أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إليهم. يُمكننا أن نفترض أنّه لا يُمكننا أن نصير مستعدين للتصرف بهذه الطريقة إلّا إذا اعتقدنا أنّ الوفاء بهذه الوعود **فعل** عقلاني. ويمكننا أن نفترض أنّه ما لم يكن معروفًا أن لدينا هذا الاعتقاد، فلن يثق الآخرون في وفائنا بهذه الوعود. بناء على هذه الافتراضات، تطالبنا صا بأن نجعل أنفسنا حائزين لهذا الاعتقاد. تنطبق ملاحظات مماثلة على من يصيرون متجاهلين للتهديد. يُمكننا أن نفترض أننا لا نستطيع أن نكون متجاهلين للتهديد ما لم نعتقد أن تجاهل التهديدات فعل عقلانيّ دائمًا. ويمكننا أن نفترض أنّه ما لم يكن لدينا هذا الاعتقاد، لن يقتنع الآخرون بأننا متجاهلون للتهديدات. بناءً على هذه الافتراضات، تطالبنا صا بأن نجعل أنفسنا حائزين لهذا الاعتقاد. يُمكن الجمع بين هذه الاستنتاجات. تطالبنا صا بأن نجعل أنفسنا نعتقد بأن فعل ما نعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إلينا فعل لاعقلانيّ دائمًا، **ما عدا عندما نفي بالوعود أو نتجاهل التهديدات**.

هل تدعم هذه الحقيقة تلك المعتقدات؟ وفقًا لـ صا، سيكون أمرًا عقلانيًا بالنسبة إلى كل واحد منّا جعل نفسه يعتقد أن تجاهل التهديدات فعل عقلاني، حتى عندما يعلم أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إليه. هل يدلّ ذلك على صحة هذا الاعتقاد؟ هل يبيّن أن تجاهل مثل هذه التهديدات **فعلٌ** عقلانيّ؟

سيكون من المفيد تقديم مثال. هب أن:

> **عبوديتي**. أنت وأنا نتشارك جزيرة صحراوية. كلانا شفاف ولسنا ناكرين للذات أبدًا. أنت الآن تُحدث تغييرًا واحدًا في ميولك، إذ أصبحت منفذًا للتهديدات. وبحوزتك قنبلة يُمكن أن تفجر

> الجزيرة. عن طريق التهديد المتكرر بتفجير هذه القنبلة، تجبرني على الكدح نيابة عنك. يكمن القيد الوحيد لقوتك في أنّه يجب عليك أن تترك حياتي تستحق العيش. إذا أصبحت حياتي أسوأ من ذلك، فسيكون من الأفضل أن أستسلم لتهديداتك.

كيف يُمكنني وضع حد عبوديتي؟ لن يكون من الجيد قتلك، لأن قنبلتك ستنفجر تلقائيًا ما لم تركب بانتظام رقمًا سرّيًا. لكن لنفترض أني أستطيع جعل نفسي بشكل شفاف متجاهلًا للتهديدات. بغباوة، لم تهدد أنك ستتجاهل هذا التغيير في ميولي، لذا سينهي هذا التغيير عبوديتي.

هل سيكون إجراء هذا التغيير فعلًا عقلانيًا بالنسبة إليّ؟ يوجد خطر يكمن في أنك قد تقوم بتهديد جديد. ولكن بما أن القيام بذلك سيكون بشكل واضح أسوأ بالنسبة إليك، فإنّ هذا الخطر سيكون هينًا. ومن خلال المجازفة بهذا الخطر الهيّن، من المؤكد أنّني سأكسب فائدةً كبيرةً جدًا، إذ من شبه المؤكد أن أنهي عبوديتي. بالنظر إلى بؤس عبوديتي، سيكون أمرًا عقلانيًا بالنسبة إلي، وفقًا لـ صا، إن تسببت في جعل نفسي متجاهلًا للتهديدات. وبالنظر إلى افتراضاتنا الأخرى، سيكون أمرًا عقلانيًا بالنسبة إليّ أن أتسبب في اعتقادي أن تجاهل التهديدات فعل عقلاني دائمًا. برغم أنّني لا أستطيع أن أكون متأكدًا تمامًا من أن ذلك سيكون أفضل بالنسبة إلي، لكنّ الفائدة الكبيرة والأكيدة تقريبًا ستفوق المخاطر الصغيرة. (بالطريقة نفسها، لن يكون من المؤكد تماما أنّه سيكون من الأفضل لشخص ما أن يصير جديرا بالثقة. وهنا أيضًا، كل ما يُمكن أن يصدق هو كون الفوائد المحتملة تفوق المخاطر).

هب أنّني قمت بهذه التغييرات الآن. إذ أصبحت متجاهلًا للتهديدات بشكل شفاف، وجعلتُ نفسي أعتقد أن تجاهل التهديدات فعلٌ عقلانيٌ دائمًا. وفقًا لـ صا، كان التسبب لنفسي في حيازة هذا الاعتقاد فعل عقلاني بالنسبة إلي. هل يثبت ذلك أن هذا الاعتقاد صحيح؟

دعنا نواصل القصة.

> **كيف أنهي عبوديتي**. إننا سيئو الحظ معًا. نسيت للحظة أنّني أصبحت متجاهلًا للتهديد. للحصول على نهاية مبتذلة -مثل جوز الهند التي قُطفتْ توًا- فتكرر تهديدك المعتاد. تقول إنّه ما لم أعطيك جوز الهند، ستفجرنا معًا إربًا إربًا. أعلم أنّني إذا

رفضت، سيكون ذلك بالتأكيد أسوأ بالنسبة إليّ. وأعلم أنك منفذ للتهديدات موثوق به، وستنفذ تهديداتك وإن علمت أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إليك. لكنني، مثلك، لا أومن الآن بنظرية المصلحة الذاتية الخالصة. أعتقد الآن أنّ تجاهل التهديدات فعل عقلاني، حتى عندما أعلم أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلي. أنا أسلك وَفقًا لاعتقادي. كما توقعت، تفجّرنا معًا.

هل عملي عقلاني؟ إنّه ليس كذلك. قد نعترف، كما سلف، **بأنني** لست غير عقلاني نظرًا لأنني أسلك وَفقًا لاعتقاد بكون تحصيله فعلا عقلانيًا بالنسبة إليّ. بتعبير أدق، إنّني لاعقلانيّ **بشكلٍ عقلانيّ**. لكن ما أقوم به ليس عقلانيًا. يكون تجاهل تهديد ما فعلًا لاعقلانيًا عندما أعرف أنّه سيكون ، إن قمت، مأساويًا بالنسبة إلي ولن يكون أفضل لأي أحد. تخبرني صا هنا أنّه من العقلاني أن أجعل نفسي تؤمن بأنّ تجاهل التهديدات فعل عقلاني، حتى عندما أعلم أنّ ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلي. لكن هذا لا يثبت أن هذا الاعتقاد صحيح. لا يُبيّن أنّ تجاهل التهديدات، في مثل هذه الحالة، **فعل** عقلاني.

يمكننا استخلاص استنتاج أوسع. تبيّن هذه الحالة أننا يجب أن نرفض

(عا2) إذا كان من العقلاني أن يعتقد شخص ما أنّ سلوكه بطريقة ما فعل عقلاني، فسيكون فعلًا عقلانيًا بالنسبة إليه أن يسلك بهذه الطريقة.

لِنَعُد الآن إلى قا، أي الاعتقاد بأن الوفاء بوعودنا فعل عقلاني حتى عندما نعلم أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلينا. بناء على الافتراضات المذكورة أعلاه، يلزم عن صا أنّ جعْل أنفسنا نعتقد في قا فعلٌ عقلاني بالنسبة إلينا. يزعم بعض الناس أن هذه الحقيقة تدعم قا، لأنها تثبت أن الوفاء بهذه الوعود **فعل** عقلاني. لكن يبدو أن هذه الدعوى تسلّم بـ (قا2)، وهو ما رفضناه للتو.

هناك اعتراض آخر على ما يدّعيه هؤلاء الناس. برغم أن صا تطالبنا بمحاولة تصديق قا، فإنّه يلزم عن صا كون قا كاذبة. ومن ثَمّ، إذا صدّقتَ قا، وجَبَ أن تُكذِّب صا. وبما أن هؤلاء الأشخاص يعتقدون في قا، فيجب عليهم الاعتقاد بأن صا كاذبة. ستسلّم دعواهم عندئذ بـ:

(قا3) إذا كانت بعض النظريات الخاطئة حول العقلانيّة تطالبنا بأن نجعل أنفسنا حائزين لمعتقد معيّن، فهذا يثبت أن هذا

الاعتقاد صحيح.

لكن من الواضح أننا يجب أن نرفض (قا3). إذا طالبتنا بعض نظرية خاطئة بأن نعتقد في أن الأرض مسطحة، فإن هذا لن يثبت أنّها كذلك.

طالبتنا صا بأن نحاول الاعتقاد بأن تجاهل التهديدات فعل عقلاني، حتى عندما نعلم أن هذا سيكون أسوأ بالنسبة إلينا. كما يوضح مثالي، إنّ ذلك لا يدعم هذا الاعتقاد. لذلك ينبغي أن نعرض الدعوى نفسها في شأن الوفاء بالوعود. قد تكون هناك أسبابٌ **أخرى** للاعتقاد بأنّ الوفاء بوعودنا فعل عقلاني، حتى عندما نعلم أن القيام بذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلينا. لكن هذا لن يتبين أنّه عقلانيٌ من خلال حقيقة أن نظرية المصلحة الذاتية نفسها قد طالبتنا بأن نعتقد أنّها عقلانية. وقد تبين أنّه بإمكاننا، من خلال التماس مثل هذه الحقائق، حل مشكلة قديمة: يُمكننا أن نثبت أنّه عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية، توفّر الأخلاق الأسباب الأقوى للسلوك. إن هذه الحجة باطلة، إذ إن أقصى ما يُمكنها تبيانه شيء أقل أهمية. في عالم نكون فيه كلنا شفافين -غير قادرين على خداع بعضنا البعض- قد يكون خداع أنفسنا في شأن العقلانية فعلًا عقلانيًا[1].

9. كيف يُمكن أن تكون صا انهزامية؟

إذا طالبتنا صا بأن نصدق نظرية أخرى، فلن يدعم هذا تلك النظرية. لكن هل ستمثّل اعتراضًا على صا؟ مرة أخرى، لن تُبطل صا من منظورها الخاص. إنّ صا نظرية حول العقلانية العملية وليس النظرية. قد تطالبنا

---

(1) قد أحاول الدفاع عن هذه الحجة، إذ يمكن أن أقول: «لماذا تطالبني صا بأن أومن بأن تجاهل التهديدات فعل عقلاني دائمًا، لمجرد أن وجود هذا الاعتقاد سيكون أفضل بالنسبة إلي. بعد أن كنت سيئ الحظ، وقمت بتهديدك، لم يعد هذا الاعتقاد جيدًا بالنسبة إلي. ستطالبني صا بأن أترك هذا الاعتقاد. وبذلك، لا تبين هذه الحالة ما ادعيته. سأكون لاعقلانيًا إن تجاهلت تهديدك. لكنني عندما أتجاهل تهديدك، تتوقف صا عن مطالبتي بالاعتقاد بأن ذلك أمر عقلاني. لذلك يُمكننا أن نحتفظ بالدعوى التي مفادها أنّه متى طالبتني صا بأن أؤمن بأن فعلًا ما عقلاني، يكون هذا الفعل عقلانيًا. لا تقدم حالتي المتخيلة مثالًا مضادًا. عندما ننتقل من التهديدات إلى الوعود، يُمكننا ادّعاء ما أنكرته. وبما أن صا تطالبنا بأن نعتقد أن الوفاء بالوعود فعل عقلاني، حتى عندما نعلم أن ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلينا، فإن وفاءنا بمثل هذه الوعود **فعل** عقلاني.

يبطل هذا الدفاع. لماذا تطالب صا من كل شخص بأن يمتلك هذا الاعتقاد؟ لأنه إذا كان معروفًا بعدم تصديق ذلك، فسيتم استبعاده من نوع الاتفاقات التي وصفتها: تلك التي تتطلب، برغم المنفعة المتبادلة، إنكار الذات. لنفترض أن لدي هذا الاعتقاد، وقبلت هذه الاتفاقات. برغم أنّه من الأفضل بالنسبة إلي في كثير من الأحيان الحفاظ على سمعتي، ستكون هناك حالات يكون فيها الأمر أسوأ بالنسبة إلي إن وفيت بوعودي. عندما يصدق ذلك، تطالبني صا بالتخلي عن اعتقادي بأن الوفاء بالوعود فعل عقلانية دائمًا. لا يُمكننا أن ندعي أن الوفاء بهذه الوعود **فعل** عقلاني بالنسبة إلي لأن صا تطالبني بأن أعتقد ذلك. عندما أفي بهذه الوعود، تتوقف صا عن مطالبتي بالاعتقاد في ذلك.

صا بأن نحوز معتقدات خاطئة. وإذا كان من الأفضل لنا أن نحوز معتقدات خاطئة، فلن يكون وجود معتقدات حقيقية، حتى وإن كانت حول العقلانية، جزءًا من الغاية القصوى التي تضعها لنا صا.

يمكن تقوية الحجج المذكورة أعلاه وتوسيع نطاقها. سيكون ذلك أسهل لو جعلتنا، كما افترضت، تكنولوجيا كشف الكذب جميعًا شفافين تمامًا. إذا لم نتمكن من خداع بعضنا بعضًا أبدًا، فقد توجد حجة تثبت أنَّه سيكون، وَفقًا لـ صا، عدم تصديق الجميع صا أمرًا عقلانيًا.

لنفترض أن هذا صحيح. ولنفترض أن صا تطالب الجميع بأن يصدق نظرية أخرى. ستكون صا بذلك **متلاشية ذاتيًا**. إذا اعتقدنا جميعًا في صا، وكان بمقدورنا تغيير معتقداتنا أيضًا، فإن صا ستستبعد نفسها من المشهد، إذ ستصبح نظرية لا يصدّقها أحد. غير أنّ كونها متلاشية ذاتيًا لا يعني كونها انهزامية، إذ لا تكمن غاية النظرية في تصديقها. إذا قمنا بشخصنة النظريات وزعمنا أن لها غايات، فليست غاية النظرية هي أن يتم تصديقها، بل أن تكون صحيحة، أو أن تكون أفضل نظرية. أن كون النظرية متلاشية ذاتيًا لا تدل على أنّها ليست أفضل نظرية.

ستكون صا متلاشية ذاتيًا متى كان **اعتقادنا في صا** أسوأ بالنسبة إلينا. لكن صا لا تحتاج إلى أن تطالبنا بأن نصدّقها. عندما يكون من الأفضل لنا أن نصدق نظرية أخرى، ستطالبنا صا بمحاولة تصديق هذه النظرية. إذا نجحنا في فعل ما تطلب منا صا القيام به، فسيكون ذلك أفضل لنا مرة أخرى. على الرغم من أن صا ستحذف نفسها من المشهد، ولن تتسبّب لأيّ شخص في تصديقها، إلّا أنّها لن تفشل من منظورها الخاص. لا يزال من الصحيح أنّه نظرًا لأن كل واحد منا يتبنّى صا قد فعل ما طلبت منه صا القيام به، فقد جعل النتيجة أفضل بالنسبة إليه.

برغم أنّ صا لن تبطل من منظورها الخاص، فقد يزعم المرء أن النظرية المقبولة لا يُمكن أن تكون متلاشية ذاتيًا. أنكر هذه الدعوى. قد يبدو معقولًا أنّه سببٌ سيّئ عند فحصه. سيكون من الطبيعي أن **نرغب** في ألا تكون أفضل نظرية حول العقلانية متلاشية ذاتيًا. إذا كانت أفضل نظرية متلاشية ذاتيًا، أي تطالبنا بتصديق نظرية أخرى، فإن حقيقة العقلانية ستكون معقدة بشكل محبط. من الطبيعي أن نأمل في أن تكون الحقيقة أبسط: أن تطالبنا أفضل نظرية بأن نصدقها. لكن هل يُمكن أن يكون ذلك أكثر من مجرد أمل؟ هل يُمكننا افتراض أن الحقيقة **يجب** أن تكون أكثر بساطة؟ لا نستطيع ذلك.

10. كيف تكون النزعة اللزومية انهزامية؟

يمكن أن تغطي معظم دعاوي، مع تغيير طفيف، مجموعة واحدة من النظريات الأخلاقية. إنّها الصيغ المختلفة **للنزعة اللزومية**، أو ل. نورد **الدعاوى الأساسية** لـ ل كالآتي:

(ل1) توجد غاية أخلاقية قصوى واحدة: أن تكون النتائج جيدة قدر الإمكان.

تنطبق ل على كل شيء. عندما تطبق على الأفعال، تدعي ل معا:

(ل2) ما يجب على كل واحد منا أن يفعله هو ما سيجعل النتيجة أفضل،

و(ل3) إذا فعل شخص ما يعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ، فإنه يسلك بشكل خاطئ.

لقد ميّزت بين ما لدينا أقوى سبب لفعله، وما سيكون بالنسبة إلينا فعله أمرًا عقلانيًا، وفقًا لما نعتقده، أو ما يجب أن نعتقده. يجب الآن أن نميّز بين ما هو صواب أو خطأ **موضوعيًا** و**ذاتيًا**. لا علاقة لهذا التمييز بما إذا كانت النظريات الأخلاقية صحيحة موضوعيًا أو عدمه. يكمن التمييز بين ما يلزم عن نظرية ما، بالنظر إلى (1) ما هي أو ماذا يُمكن أن تكون آثار ما يفعله شخص ما أو ما أمكنه فعله، و(2) ما يعتقده هذا الشخص، أو يجب أن يعتقد، بخصوص هذه الآثار.

قد يفيدنا ذكر تمييز مشابه. إن العلاج الطبي الصحيح بشكل موضوعي هو ذلك الذي سيكون في الحقيقة الأفضل للمريض. أمّا العلاج الصحيح بشكل ذاتي فهو ذلك الذي سيكون، بالنظر إلى الأدلة الطبية، الأكثر عقلانية بالنسبة إلى الطبيب الذي وصفه. كما يوضّح هذا المثال، من الأفضل أن نعرف ما هو صحيح موضوعيًا. يجيب الجزء المركزي للنظرية الأخلاقية عن هذا السؤال. نحتاج إلى اعتبار الصواب الذاتي لسببين: إننا لا نعرف في كثير من الأحيان الآثار المترتبة على أفعالنا. ويجب أن نُلام على فعل ما هو خاطئ ذاتيا. يجب أن نلام على مثل هذه الأفعال حتى لو كانت صائبة موضوعيًا. يجب إلقاء اللوم على الطبيب لقيامه بما كان من المحتمل جدًّا أن يقتل مريضه، حتى لو أنقذ فعله حياة هذا المريض.

في معظم ما يلي، سأستعمل مصطلحات: **صواب**، **يجب**، **جيد**،

وسيئ بالمعنى الموضوعي. لكن «**خاطئ**» عادة ما تعني: خاطئ ذاتيًا، أو **يستحق اللوم**. كل معنى أقصده سيكون غالبًا واضحًا بالنظر إلى السياق. ومن ثَمَّ، من الواضح أن(ل2)، من الدعاوى المذكورة أعلاه، تتعلق بما يجب أن نفعله موضوعيًا، وتتعلق (ل3) بما هو خطأ ذاتيًا.

لتغطية الحالات الخطرة، تدّعي ل:

(ل4) ما يجب علينا فعله ذاتيًا هو الفعل الذي يكون لنتيجته أكبر قدر من الخير **المتوقع**.

عند حساب الخير المتوقع لنتائج عمل ما، نضرب قيمة كل تأثير جيد محتمل في احتمال إنتاج الفعل لها. ونفعل الشيء نفسه مع القيمة السلبية لكل تأثير سيّئ ممكن. إن الخير المتوقع للنتيجة هو مجموع هذه القيم ناقص هذه القيم السلبية. هب، على سبيل المثال، أنّني إذا اتجهت غربًا، ستكون لدي فرصة واحدة من كل أربع لإنقاذ مئة شخص، وفرصة ثلاث من كل أربع لإنقاذ عشرين شخصًا. يقدر الخير المتوقع من ذهابي إلى الغرب من حيث عدد الأرواح التي أنقذتها، أي: 100 × 1/4 + 20 × 3/4، أو 25 + 15، أو 40. أفترض بعد ذلك، إذا اتجهت شرقًا، أنّني سأنقذ بالتأكيد ثلاثين شخصًا، إذ سيكون الخير المتوقع من ذهابي شرقًا هو: 30 × 1، أو 30. وَفقًا لـ (ل4)، يجب أن أتجه غربًا، لأنّ العدد المتوقع من الأرواح التي سأنقذ سيكون أكبر.

لا تشمل النزعة اللزومية الأفعال والنتائج فقط، بل الرغبات والميول والمعتقدات والعواطف ولون أعيننا والمناخ وكل ما سواها أيضًا. وبتعبير أدق، تشمل ل كلّ ما يُمكن أن يجعل النتائج أفضل أو أسوأ. إن أفضل مناخ ممكن، وَفقًا لـ ل، هو ذلك الذي يجعل النتائج أفضل. سأستعمل مرة أخرى «الدوافع» لوصف كلٍّ من الرغبات والميول. تدّعي ل:

(ل5) إن أفضل الدوافع الممكنة هي تلك التي يصدق أنه، متى كانت لدينا، كانت النتيجة أفضل.

كما سلف الذكر، تعني «ممكن» «ممكن سببيًا». وسيكون هناك العديد من مجموعات الدوافع المختلفة التي ستكون بهذا المعنى أفضل: لن تكون هناك مجموعة أخرى من الدوافع المحتملة التي سيصدق أنّه متى كانت لدينا هذه المجموعة، كانت النتيجة أفضل. لقد وصفت بعض الطرق التي تمكننا من تغيير دوافعنا. يلزم عن (ل2) أننا يجب أن نحاول

جعلَ أنفسنا نحظى بأي من أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، أو أن نحافظ عليها. بشكل عام، يجب أن نغيّر أنفسنا وأي شيء آخر، بأي طريقة من شأنها أن تجعل النتيجة أفضل. إذا اعتقدنا أنّه يُمكننا إجراء مثل هذا التغيير، سيلزم عن (ل3) أن الفشل في القيام بذلك سيكون خطأ[1].

لتطبيق ل، يجب أن نتساءل ما الذي يجعل النتائج أفضل أو أسوأ؟ يقدم **مذهب المنفعة** أبسط جواب. تجمع هذه النظرية بين ل والدعاوى التالية: أفضل نتيجة هي تلك التي تمنح الناس أكبر قدر صافٍ من الفوائد مطروحًا منه الأعباء، أو، وفق صيغة مذهب اللذة لهذه الدعوى، أكبر قدر صافٍ من السعادة ناقص البؤس.

توجد العديد من الصيغ الأخرى لـ ل يُمكنها أن تكون نظريات **تعددية** تعتمد العديد من المبادئ المختلفة حول ما يجعل النتائج أفضل أو أسوأ. هكذا، تعتمد إحدى صيغ ل الدعوى النفعية ومبدأ المساواة معًا. يزعم هذا المبدأ أنّه أمر سيّئ أن يكون بعض الناس في حال أسوأ من الآخرين، من دون أن يرتكبوا أي خطأ. وَفقًا لهذه الصيغة لـ ل، تعتمد جودة النتيجة على مدى كبر المقدار الصافي لمجموع الفوائد، وعلى مدى توزيع المنافع والأعباء بالتساوي بين مختلف الأشخاص على حد سواء. قد تكون إحدى النتيجتين أفضل، على الرغم من أنّها تنطوي على قدر أقل من الفوائد، لأنه سيتم تقاسم هذه الفوائد بالتساوي.

يمكن يعتمد ذو النزعة اللزومية بالعديد من المبادئ الأخرى. وَفقًا لمثل هذه المبادئ الثلاثة، يكون تعرّض الناس للخداع والإكراه والخيانة أمرًا سيّئًا. وقد تحيل بعض هذه المبادئ أساسًا على أحداث ماضية. يستدعي مبدآن من هذا القبيل حقوق الاستفادة الماضية واستحقاقات فقط. قد يدعي مبدأ المساواة أن الناس يجب أن يحصلوا على حصص متساوية، ليس في أوقات معينة، بل طوال حياتهم. إذا ادّعى ذلك، فسيحيل هذا المبدأ بشكل أساسي على الأحداث الماضية. إذا تضمنت نظريتنا الأخلاقية مثل هذه المبادئ، فإننا لا نهتمّ **بالعواقب** بالمعنى الضيّق فقط: بما يحدث **بعد** فعلنا، بل لا يـزال بوسعنا أن نكون، بمعنى أوسـع، أنصار النزعة اللزومية. وبهذا المعنى الأوسـع، لن تكون غايتنا الأخلاقية القصوى هي أن تكون النتائج جيدة قدر الإمكان، بل أن يسير التاريخ على أفضل نحو ممكن. ما أقوله أدناه يُمكن إعادة صياغته بهذه العبارات.

---

(1) انظر أدامس (ADAMS) (2).

سأشير بمصطلح «النزعة اللزومية»، والحرف«ل»، إلى كل هذه النظريات المختلفة. كما هو حال النظريات المختلفة حول المصلحة الذاتية، سيتطلب الأمر على الأقل كتابًا للبت في هذه الصيغ المختلفة لـ ل. لا يناقش هذا الكتاب هذا البتّ، بل أناقش فقط ما تشترك فيه هذه الصيغ المختلفة. ستنطبق حججي واستنتاجاتي على جميع النظريات المعقولة من هذا النوع، أو كلها تقريبًا. تجدر الإشارة إلى أنّه إذا استعان ذو النزعة اللزومية بجميع المبادئ التي ذكرتها، ستختلف نظريته الأخلاقية اختلافا **كبيرًا** عن مذهب المنفعة. ونظرًا لأن هذه النظريات لم تناقش إلا نادرًا، فمن السهل نسيانها.

لقد ظن البعض أنّه إذا اعتمدت النزعة اللزومية العديد من المبادئ المختلفة، ستتوقف عن كونها نظرية مميزة، حيث يُمكن جعلها تشمل جميع النظريات الأخلاقية. لكن هذا خطأ، لأن ل تعتمد فقط مبادئ تخص ما يجعل النتائج أفضل أو أسوأ. ومن ثَمّ قد تدعي ل أنّه من السيّئ وجود المزيد من الخداع أو الإكراه. ستحدد ل لنا جميعًا غايتين مشتركتين. يجب أن نحاول جعل وجود خداعٍ أقل أو إكراهٍ أقل أمرًا صحيحًا. وحيث إن ل تمنح لجميع الفاعلين غاياتٍ أخلاقية مشتركة، سأدعو ل **بالعامل المحايد**.

لا تتخذ العديد من النظريات الأخلاقية هذا الشكل. إنّها نظريات **العامل النِسبي**، إذ تعطي لمختلف **العوامل** غايات مختلفة. يُمكن الزعم، على سبيل المثال، أنّه يجب أن تكون غاية كل واحد منا هي عدم **إكراهه** للآخرين. من وجهة النظر هذه، سيكون من الخطأ بالنسبة إليّ أن أجبر أشخاصًا آخرين، حتى لو صدق أنّ قيامي بذلك قد يتسبب في إنتاج قدر أقل من الإكراه. يُمكن تقديم دعاوى مماثلة حول خداع أو خيانة الآخرين. بناء على هذه الدعاوى، يجب ألّا تكون غاية كل شخص هي وجود خداع أو خيانة أقل، بل ألّا يخدع هو نفسه أو يخون الآخرين. إن هذه الدعاوى ليست ذات نزعة لزومية. وهذه هي أنواع الدعاوى التي يقبلها معظمنا. يُمكن أن تعتمد ل المبادئ المتعلقة بالخداع والخيانة، لكنها لا تعتمد هذه المبادئ في صيغتها المألوفة.

سأعرض الآن طريقة مختلفة يُمكن من خلالها لنظرية ما ظا أن تهزم نفسها بنفسها. لنعتبر ظا:

> **انهزامية بشكل جماعي غير مباشر** متى صدق أنه، إذا حاول العديد من الأشخاص تحقيق غايات ظا المعطاة، فستتحقق هذه الغايات بشكل أسوأ.

قد يصدق ذلك على ل في جميع أو معظم صيغها المختلفة. يلزم عن ل أنّه يجب علينا دائمًا أن نحاول القيام بكل ما من شأنه أن يجعل النتيجة جيّدة قدر الإمكان. إذا كنّا مستعدين للعمل بهذه الطريقة، فنحن **فعّالون للخير خالصون**. وإذا كنا جميعًا فعّالين للخير خالصين، فقد يجعل ذلك النتيجة أسوأ. قد يكون هذا صحيحًا حتى لو فعلنا دائما، من بين الأعمال التي كانت ممكنة بالنسبة إلينا، ما من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل. تنجم الآثار السيّئة، ليس عن أفعالنا، بل عن ميلنا.

هناك العديد من الطرق التي تكون بها الآثار سيّئة عندما نكون جميعًا فعّالين للخير خالصين. إحدى هذه الآثار تكون على مقدار السعادة. تعتبر السعادة، وَفقًا لأيّ صيغة معقولة لـ ل، جزءًا كبيرًا مما يجعل النتائج أفضل. تنجم معظم سعادتنا عن امتلاك رغبات قوية بعينها والعمل وفقها. ومن بينها الرغبات التي تنخرط في حبّ أناس آخرين، والرغبة في العمل بشكل جيّد، والعديد من الرغبات القوية التي نعمل وفقها عندما لا نشتغل. لكي نصبح فعّالين للخير خالصين، يجب أن نسلك ضد معظم هذه الرغبات أو بالأحرى نقمعها. من المحتمل أن يقلّل هذا بشكل كبير من مقدار السعادة. وهو ما من شأنه أن يجعل النتيجة أسوأ، حتى لو فعلنا دائمًا، من بين الأعمال الممكنة بالنسبة إلينا، ما يجعل النتيجة أفضل. قد لا يجعل النتيجة أسوأ مما هي عليه **في الواقع**، بالنظر إلى وضع الناس في الواقع. لكن ذلك سيجعل النتيجة أسوأ مما ستكون عليه لو لم نكن فعّالين للخير خالصين، وكانت لدينا بعض الرغبات والميول الممكنة سببيًّا[1].

توجد عدة طرق أخرى يُمكن من خلالها، إذا كنا جميعًا فعّالين للخير خالصين، جعل النتيجة أسوأ. تعتمد إحداها على حقيقة أننا عندما نريد التصرّف بطرق معينة، فمن المرجّح أن نخدع أنفسنا بخصوص آثار أفعالنا. من المحتمل أن نعتقد، بشكل خاطئ، أنّ هذه الأفعال ستحقق أفضل نتيجة. لنأخذ على سبيل المثال قتل أشخاص آخرين. إذا أردنا قتل شخص ما فمن السهل أن نصدّق، بشكل خاطئ، أنّ هذا من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل. لذلك ستكون النتيجة أفضل متى كنا مصممين بشدة

(1) تتم مناقشة ذلك في سيدغويك (1)، ص ص. 431-439، وفي أدمس (2)، برمته. يناقش أدمس ما أسماه **فعل ودافع مذهب المنفعة** (Act and Motive Utilitarianism)، مدّعيا أن دافع المنفعة ليس مجرد حالة خاصة من فعل المنفعة. يدعي الدافع النفعي أن كل شخص يجب أن تكون لديه الميول التي من شأنها أن تجعل النتيجة أفضل، حتى لو لم يكن هناك شيء يُمكن أن يكون قد فعله هذا الشخص ليجعل نفسه يحوز هذه الميول. إن أدمس محق في الادّعاء بأن الدافع النفعي يختلف عن الفعل النفعي، مثلما أن القاعدة النفعية، على الأقل في بعض صيغها، ليست حالة خاصة للفعل النفعي. لن أناقش هذه الفروق هنا.

على عدم القتل، حتى عندما نعتقد أن القيام بذلك سيجعل النتيجة أفضل. يجب ألّا يتنحّى ميلُنا إلى عدم القتل إلا عندما نعتقد أنّنا سنجعل النتيجة، عن طريق القتل، أفضل بكثير. تنطبق دعاوى مماثلة على الخداع والإكراه وعدة أنواع أخرى من الأفعال.

11. لماذا لا تفشل ل من منظورها الخاص؟

سأفترض، في هذه الطرق وغيرها، أن ل انهزامية بشكل جماعي غير مباشر. إذا كنا جميعًا فعالين للخير خالصين، فستكون النتيجة أسوأ مما لو كانت لدينا مجموعات أخرى من الدوافع. إذا علمنا بذلك، فإن ل تخبرنا بأنه من الخطأ أن نتسبب في أن نكون، أو نبقى، فعّالين للخير خالصين. وحيث إن ل تقدم هذه الدعوى، فإنّها لا تبطل من منظورها الخاص،ولا تدين نفسه.

يشبه هذا الدفاع عن ل دفاعي عن صا. تجدر الإشارة إلى اختلاف واحد. تكون صا انهزامية بشكل فردي غير مباشر متى صدق أنّه إذا لم يكن شخص ما ناكرًا للذات أبدًا، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إليه مما لو كان لديه مجموعة أخرى من الرغبات والميول. سيكون هذا تأثيرًا سيئًا وَفقًا لـ صا، وغالبًا ما يحدث هذا التأثير السيّئ. هناك الكثير من الأشخاص الذين تسوء حياتهم لأنهم ليسوا ناكرين للذات أبدًا، أو نادرًا ما يكونون كذلك. تكون ل انهزامية بشكل جماعي غير مباشر متى صدق أنّه إذا كان بعضنا أو جميعنا فعالين للخير خالصين، فإن ذلك سيجعل النتيجة أسوأ مما تكونه لو كانت لدينا دوافع أخرى معينة. سيكون هذا تأثيرًا سيّئًا وَفقًا لـ صا، لكن هذا التأثير السيّئ قد لا يحدث. يوجد عدد قليل من الناس فعّالين للخير خالصين. ونظرًا لوجود عدد قليل من هؤلاء الأشخاص، فإنّ حقيقة حيازتهم لهذا الميل قد لا تجعل النتيجة بشكل عام أسوأ.

غالبًا ما يحدث التأثير السيّئ وَفقًا لـ صا، في حين قد لا يحدث التأثير السيّئ وَفقًا لـ ل. غير أن هذا الاختلاف لا يؤثّر في دفاعي عن صا ول، إذ كلتا النظريتين تطالبنا بألّا يكون لدينا الميول التي تكون لها هذه الآثار السيّئة. هذا هو مناط عدم بطلان صا ول من منظورهما الخاص. لا يهمّ إن كانت هذه الآثار السيّئة تحدث بالفعل.

يفترض دفاعي عن ل أنّه يُمكننا تغيير ميولنا. قد يبرز الاعتراض التالي:

«أفترض أننا جميعًا فعّالين للخير خالصين، لأننا نصدق ل، وافترض أننا لا نستطيع تغيير ميولنا. سيكون لهذه الميول آثار سيّئة، وفق ل، وستكون هذه الآثار السيّئة ناتجة عن تصديقنا ل. لذا ستبطل ل من منظورها الخاص». كان هناك اعتراض مشابه على دفاعي عن صا. أناقش هذه الاعتراضات في المبحث 18.

12. أخلاق الخيال

لقد زعمت أن ل انهزامية بشكل جماعي غير مباشر. وزعمت أنّه إذا كنا جميعًا فعالين للخير خالصين، فإن النتيجة ستكون أسوأ مما لو كانت لدينا مجموعات أخرى من الدوافع. إذا صدقت هذه الدعوى، فإن ل تطالبنا بضرورة محاولة الحصول على إحدى تلك المجموعات الأخرى من الدوافع.

إن مدى صحة هذه الدعوى هو في جزء منه سؤال واقعي. أظن أنّه من المحتمل أن يكون صحيحًا، لكنني لن أحاول تبيان ذلك هنا. يبدو من المفيد مناقشة ما يلزم عن هذه الدعوى. وأعتقد أيضًا أنّه حتى لو صرنا مقتنعين بأن النزعة اللزومية هي أفضل نظرية أخلاقية، فإن معظمنا لن يصبح في **الواقع** فعالًا للخير خالصًا.

ولأن ماكي (Mackie) وضع افتراضًا مماثلًا، فقد سمى الفعل النفعي «أخلاق الخيال»[1]. إنّه يطالبنا، مثل العديد من الكتاب الآخرين، بضرورة رفض نظرية أخلاقية متى كانت بهذا المعنى **مُتطلّبة بشكل غير واقعي**: إذا صدق أن معظمنا يفعلون نادرا، حتى لو قبلنا جميعًا هذه النظرية، ما تدعي هذه النظرية أنّه يجب علينا فعله. يعتقد ماكي أن النظرية الأخلاقية شيء **نبتكره**. إذا كان الأمر كذلك، فمن المعقول أن ندعي أن النظرية المقبولة لا يُمكن أن تكون مُتطلّبة بشكل غير واقعي. لكن هذه الدعوى غير معقولة وَفقًا للعديد من الرؤى الأخرى حول طبيعة الأخلاق،. قد **نأمل** أن تكون أفضل نظرية ليست مُتطلّبة بشكل غير واقعي. ولكن ذلك لا يُمكنه أن يكون، حسب هذه الرؤى، سوى أمل. لا يُمكننا الجزم بأنه يجب أن يكون صحيحا.

هب أنّني مخطئ في افتراضي أن ل انهزامية بشكل جماعي غير مباشر.

(1) ماكي (MACKIE)، الفصل 4، المبحث 2.

حتى لو كان هذا غير صحيح، يُمكننا أن نفترض بشكل معقول أن ل مُتطلِّبة بشكل غير واقعي. وحتى لو لم تكن النتيجة أسوأ متى كنا جميعًا فعالين للخير خالصين، فمن المحتمل أن يكون من المستحيل سببيًا أن نصبح جميعًا أو معظمنا فعالين للخير خالصين.

برغم أن هذه الدعاوى مختلفة تمامًا، فإنَّها لها اللزوم **نفسه**. إذا كان من المستحيل سببًا أن نصير فعّالين للخير خالصين، لزم عن ل مرة أخرى أنّه يجب علينا أن نحاول الحصول على إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة من منظور النزعة اللزومية. لذلك يستحق هذا اللزوم المناقشة إذا (1) كانت ل إمّا انهزامية بشكل غير مباشر أو مُتطلِّبة بشكل غير واقعي، أو كليهما، و(2) لم تبيِّن أي من هذه الحقائق أن ل لا يُمكن أن تكون أفضل نظرية. على الرغم من أنّي لست مقتنعًا بعد بأن ل هي أفضل نظرية، فأنا أصدق (1) و(2).

13. النزعة اللزومية الجماعية

إن التمييز بين ل وصيغة أخرى من صيغ النزعة اللزومية أمر جدير بالاهتمام. كما هو موضَح حتى الآن، إن ل **فردانية** وتهتم بالآثار **الفعلية**. يجب على **كل واحد** منا، وَفقًا لـ ل، محاولة القيام بما سيجعل النتيجة أفضل، **بالنظر إلى ما سيفعله الآخرون بالفعل**. وعلى كل واحد منّا أن يحاول الحصول على إحدى المجموعات المحتملة من الدوافع التي ستكون آثارها أفضل، بالنظر إلى المجموعات الفعلية من الدوافع التي سيحصل عليها الآخرون. يجب على كل واحد منا أن يسأل: «هل توجد مجموعة أخرى من الدوافع الممكنة بالنسبة **إليّ** بحيث إذا كانت لدي هذه المجموعة، كانت النتيجة أفضل»؟ تعتمد إجاباتنا على ما نعرفه، أو يُمكننا التنبؤ به، عن مجموعات الدوافع التي سيحوزها الآخرون.

ماذا يُمكنني أن أتوقع وأنا أكتب هذه الكلمات، في يناير 1983؟ أعلم أن معظمنا سيظل لديه دوافع تشبه كثيرًا تلك التي لدينا الآن. معظمنا سيحب أشخاصًا آخرين، وسيكون لديهم رغبات قوية أخرى يتوقف عليها أكبر قدر من السعادة. وبما أنّي علمت ذلك، يُمكن أن تطلب **مني** ل محاولة أن أكون فعّالا للخير خالصًا. قد يجعل هذا النتيجة أفضل على الرغم من كوننا جميعًا فعّالين للخير خالصين، سيجعل النتيجة أسوأ. إذا

لم يكن معظم الناس فعّالين للخير خالصين، وكان عدد قليل من الناس فعّالين للخير خالصين، يُمكن أن تكون النتيجة أفضل. إذا بقي معظم الناس كما هم الآن، فستكون هناك الكثير من المعاناة وعدم المساواة، والكثير من الأشياء الأخرى التي تجعل النتائج سيئة. يُمكنني تفادي الكثير من هذه المعاناة بسهولة إلى حدٍّ ما، ويمكنني بطرق أخرى فعل الكثير لتحسين النتيجة. ومن ثَمَّ، قد تصير النتيجة أفضل إذا تجنبت الروابط الشخصية الوثيقة، وتسببت في جعل رغباتي القوية الأخرى أضعف نسبيًا، بحيث أتمكن من أن أكون فعالًا للخير خالصًا.

إذا كنت محظوظًا، فقد لا يكون ذلك سيئًا بالنسبة إلي أن أصير على هذا النحو، إذ سيتم تجريد حياتي من معظم مصادر السعادة. لكن أحد مصادر السعادة هو الاعتقاد بأن المرء يعمل الخير. قد يمنحني هذا الاعتقاد السعادة، فيجعل حياتي التقشفية، ليس جيدة أخلاقيًا فقط، بل حياة جيدة بالنسبة إليّ أيضًا.

وقد أكون أقل حظًّا. فيصدق أنّه على الرغم من كوني أوشك أن أكون فَعّالًا للخير خالصًا، لا تكون هذه حياة جيدة بالنسبة إليّ. ويمكن أن توجد العديد من الحيوات الممكنة الأخرى التي ستكون أفضل بكثير بالنسبة إليّ. قد يصدق ذلك وَفقًا لمعظم النظريات المعقولة حول المصلحة الذاتية. يُمكن أن تبدو المطالب التي فرضت على ل غير عادلة. لماذا يجب أن **أكون** الشخص الذي يُجرِّد حياته من معظم مصادر السعادة؟ بتعبير أدق، لماذا يجب أن أكون من بين القلائل الذين، وَفقًا لـ ل، يجب أن يحاولوا القيام بذلك؟ ألن يكون أكثر عدلًا لو بذلنا جميعًا المزيد من الجهود لتحسين النتائج؟

يقترح هذا صيغة من صيغ النزعة اللزومية **الجماعية** تهتم بالآثار **المثالية**. وَفقًا لهذه النظرية، يجب على كل واحد منا محاولة الحصول على إحدى مجموعات الرغبات والميول بحيث إذا كان **للجميع** إحدى هذه المجموعات، ستكون النتيجة أفضل مما لو كان الجميع لديه مجموعات أخرى. يُمكن تأويل هذه العبارة بعدة طرق، وهناك صعوبات معروفة تبرز عند إزالة الالتباس. علاوة على ذلك، تواجه بعض صيغ هذه النظرية اعتراضات قوية، تطالبنا بتجاهل ما سيحدث في الواقع بطرق قد تكون كارثية. غير أن النزعة اللزومية الجماعية أو ل.ع لها جاذبية كبيرة. سأقترح لاحقًا كيف يُمكن أن تُبقي النظرية الأكثر تعقيدًا على ما هو جذّاب في ل.ع، مع تجنب الاعتراضات.

لا تختلف ل.ع عن ل إلّا من حيث دعاواها الخاصة برغباتنا وميولنا. تختلف النظريتان حول ما يجب علينا فعله. انظر السؤال عن مقدار ما ينبغي للأغنياء تقديمه للفقراء. يتجاهل هذا السؤال، في نظر معظم ذوي النزعة اللزومية، الحدود الوطنية. بما أنّني أعلم أن معظم الأثرياء الآخرين سيقدمون القليل جدًا، سيكون من الصعب علي أن أنكر أنّه من الأفضل أن أهب كل دخلي تقريبًا. حتى لو أعطيت تسعة أعشار، فإن بعض ما تبقى من عُشري سيكون مفيدًا أكثر إذا أنفقه الفقراء جدًا. وعليه، تطالبني النزعة اللزومية بضرورة هبة كل دخلي تقريبًا.

إن النزعة اللزومية الجماعية أقل تطلّبًا بكثير، إذ لا تطالبني بتقديم المبلغ الذي من شأنه في الواقع أن يجعل النتيجة أفضل، بل تطالبني بإعطاء المبلغ الذي متى قدمناه **جميعًا**، كانت النتيجة أفضل. بتعبير أدق، تطالبني بتقديم ما يُمكن أن تطالب به الضريبة على الدخل الدولية، والتي تجعل النتيجة أفضل. ستكون هذه الضريبة تدريجية، وتتطلب نسبًا أكبر من الأفراد الأكثر ثراءً. لكن المطالب التي تفرض على كل شخص ستكون أصغر بكثير من المطالب المقدّمة من قبل ل، وفقًا لأي تنبؤات معقولة حول المبالغ التي سيقدّمها الآخرون في الواقع. قد يكون من الأفضل ألّا يقدم الأثرياء أمثالي جميعًا سوى نصف دخلهم، أو ربعه فقط. وقد يصدق أننا إذا أعطينا جميعا المزيد، فسيؤدي ذلك إلى تعطيل اقتصادياتنا بحيث سيكون لدينا في المستقبل القليل جدًا مما نهبه. وقد يصدق أننا إذا قدمنا جميعا المزيد، فستكون هبتنا أكبر من أن تستوعبها اقتصاديات البلدان الفقيرة.

لا يبرز الفرق الذي ناقشته إلا في إطار ما يسمى **نظرية الامتثال الجزئي**. إنّها جزءٌ من نظرية أخلاقية تشمل الحالات التي نعرف من خلالها أن أشخاصًا آخرين لن يفعلوا ما يجب عليهم فعله. قد تطالب ل بأن يتخلّى عدد قليل من الأشخاص عن كل أموالهم تقريبا، ويحاولون جعل أنفسهم فعالين للخير خالصين، لكن هذا لن يكون إلا لأنّ معظم الناس الآخرين **لا** يفعلون ما تدعي ل أنّه يجب عليهم فعله. إنهم لا يمنحون الفقراء المبالغ التي يجب أن يمنحوها.

في نظرية الامتثال الجزئي الخاصة بـ ل، زُعم أن ل مفرطة في المطالب. لكنّ هذا ليس هو الزعم بأن ل متطّلبة **بشكل غير واقعي**. وكما قلت، أعتقد أنّه لا اعتراض على ذلك. ما يُزعم هو أن ل، في نظريتها للامتثال

الجزئي، تقدّم مطالب **غير عادلة** أو **غير معقولة**. يُمكن ألّا ينطبق هذا الاعتراض على **نظرية الامتثال التامّ** لـ ل. ستكون ل أقل تطلبًا إذا كان لدينا جميعًا إحدى مجموعات الدوافع المحتملة التي يجب، وفقًا لـ ل، أن نحاول حيازتها[1].

14. فعل خاطئ لا يستوجب اللوم

على الرغم من أن ل انهزامية بشكل غير مباشر، فإنّها لا تبطل من منظورها الخاص. لكن قد يبدو أنّها تواجه اعتراضات أخرى مثل تلك التي أثرتها عند مناقشة صا. هب أننا جميعًا نصدق ل، ولديها مجموعات من الدوافع التي تعدّ من بين أفضل المجموعات الممكنة من منظور النزعة اللزومية. لقد زعمت أن هذه المجموعات، على الأقل بالنسبة إلى معظمنا، لن تشمل كوننا فعالين للخير خالصين. إذا لم نكن فعالين للخير خالصين، فسنفعل أحيانًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. ومن ثَمّ، سنتصرف، وفقًا لـ ل، بشكل خاطئ.

إليك مثال على ذلك. تشمل معظم أفضل الدوافع الممكنة حبًا قويًا لأطفالنا. هب أن كلير لديها إحدى هذه المجموعات من الدوافع. تأمل:

> **الحالة الأولى**: يُمكن لكلير أن تمنح طفلها فائدة ما، أو تقدم فوائد أكبر بكثير لشخص غريب تعيس. وبما أنّها تحب طفلها، فهي تفيده أكثر من الغريب.

قد تعطي كلير، باعتبارها ذات نزعة لزومية، وزنًا أخلاقيًا، ليس لمدى استفادة الأطفال فقط، بل لما إذا كانوا يستفيدون من **آبائهم** أم لا. يُمكن أن تؤمن بأن رعاية الوالدين وحبهما جزآن جوهريان، أو في حد ذاتهما، هما ما يجعل النتائج أفضل. ومع ذلك، قد تعتقد كلير أنّها تجعل النتيجة أسوأ عندما تفشل في مساعدة الغريب. ومن ثم قد تعتقد أنّها تتصرف بشكل خاطئ. وهذا الفعل إرادي للغاية. كان بإمكانها، لو أرادت، تجنب القيام بما تعتقد أنّه خطأ. لقد فشلت في القيام بذلك ببساطة لأنها تريد أن تفيد طفلها أكثر مما تريد تجنب ارتكاب خطأ.

إذا قامت كلير إراديًا بما تعتقد أنّه خطأ، فإنّها عادة ما تكون عرضة

---

(1) إن النزعة اللزومية الجماعية ليست هي النزعة اللزومية التعاونية الواردة في ريغن (REAGAN)، أو الصيغة الموسعة لـ ل التي ناقشتها في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

للنقد الأخلاقي الجاد. هل يجب أن تعتبر كلير نفسها معرّضة لمثل هذا النقد؟ باعتبارها ذات نزعة لزومية، من الممكن أن تنكر ذلك. سيكون ردّها مثل كيت عندما ادّعت أنّها لم تكن لاعقلانيّة. يُمكن أن تقول كلير: "لقد تصرّفت بشكل خاطئ لأنّني أحب طفلي، إذ سيكون من الخطأ بالنسبة إليّ أن أتسبب لنفسي في فقدان هذا الحب. إنّ جعلي النتيجة أسوأ تأثير سيّئ، لكنه جزءٌ من مجموعة من الآثار التي تشكّل، بشكل عام، إحدى أفضل المجموعات الممكنة. لذلك سيكون من الخطأ بالنسبة إلي أن أغير دوافعي بحيث لا أتصرف في المستقبل بشكل خاطئ بهذه الطريقة. وبما أن الأمر على هذا النحو، عندما أخطئ التصرف بهذه الطريقة، لن أكون بحاجة إلى اعتبار **نفسي** سيّئة من الناحية الأخلاقية". لقد رأينا أنّه يُمكن أن توجد لاعقلانيّة عقلانية. وبالطريقة نفسها، يُمكن أن توجد **لاأخلاق أخلاقية**، أو **فعل خاطئ لا يستوجب اللوم**. في مثل هذه الحالة، يكون الفعل وليس الفاعل غير أخلاقي.

قد يتمّ الاعتراض على ذلك مرة أخرى كالآتي: «كان من الممكن تجنّب التأثير السيّئ الذي أحدثته كلير. إن الأمر لا يشبه الألم الذي لا يستطيع جرّاح ما المساعدة على التسبب به عندما يقدم أفضل علاج ممكن. إذا كان التأثير السيّئ نتيجة لفعل منفصل وإرادي. وحيث كان من الممكن تجنبه، فلا يُمكن اعتباره جزءًا من إحدى أفضل مجموعات التأثيرات الممكنة».

بإمكان كلير أن ترد قائلة: «كان بإمكاني التصرف بشكل مختلف. لكن هذا يعني فقط أنّني **كنت** سأفعل ذلك لو كانت دوافعي مختلفة. لكن وَفقًا لدوافعي الفعلية، من المستحيل سببيًا التصرف بشكل مختلف. ولو كانت دوافعي مختلفة، لجعلت النتيجة، في مجملها، أسوأ. وبما أن دوافعي الفعلية هي إحدى أفضل المجموعات الممكنة، من منظور النزعة اللزومية، فإن التأثيرات السيّئة **تكون**، بالمعنى ذي الصلة، جزءًا من إحدى أفضل مجموعات التأثيرات الممكنة».

قد يقدم الاعتراض التالي: «إذا لم يكن من الممكن سببيًا أن تتصرف بشكل مختلف، وَفقًا لدوافعك الفعلية، فلا يُمكنك تقديم دعاوى في شأن ما يجب عليك فعله. يلزم عن «**يجب**» «**يمكن**»».

أجابت كيت عن هذا الاعتراض في المبحث 6. لا يُمكن الزّعم بأنه كان يجب على كلير أن تتصرف بشكل مختلف إذا لم تستطع فعل ذلك. لا تعني هذه القاعدة الأخيرة: «إذا كان ذلك مستحيلًا سببيًا، نظرًا لدوافعها

الفعليّة»، بل تعني: «إذا كان هذا مستحيلًا سببيًّا، مهما كانت دوافعها».

قد تكون كلير على خطأ، مثل كيت، في تبنّيها الحتمية النفسية. إذا كان الأمر كذلك، يُمكن مراجعة دعواها. يجب أن تتوقف عن الزّعم بأنّه لو كانت لديها إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، فسيتسبب ذلك حتمًا في جعلها تفعل ما تعتقد أنّه خاطئ. يُمكنها أن تدّعي بدلًا من ذلك: «لو كنت فعّالة للخير خالصة، لكان من السهل ألّا أفعل ما أعتقد أنّه خاطئ. وبما أن لدي مجموعة أخرى من الدوافع، فمن الصعب جدًّا عدم التصرف بهذه الطريقة. وسيكون من الخطأ بالنسبة إليّ تغيير دوافعي بحيث يكون من الأسهل ألّا أتصرف بهذه الطريقة. وبما أن الأمر على هذا النحو، فأنا سيّئة أخلاقيًّا بمعنى ضعيف للغاية فقط عندما أسلك بهذه الطريقة».

لننظر في ما يلي:

> **الحالة الثانية:** يُمكن أن تنقذ كلير حياة طفلها، أو تنقذ حياة العديد من الغرباء. وبما أنّها تحب طفلها، فقد أنقذته، فمات الغرباء جميعًا.

في هذه الحالة، هل يُمكن أن تقدّم كلير الدعاوى نفسها؟ إن وفاة العديد من الغرباء نتيجة سيّئة للغاية. هل يُمكنها أن تدعي أن هذه الوفيات جزء من إحدى أفضل مجموعات العواقب الممكنة؟ قد تكون الإجابة: «لا». ربما كانت النتيجة أفضل لو لم تحب كلير طفلّها. كان يُمكن أن يكون ذلك أسوأ بالنسبة إليها، وأسوأ بكثير بالنسبة إلى طفلها. لكنها ستنقذ حياة هؤلاء الغرباء العديدين. قد يتجاوز هذا التأثير الجيد التأثيرات السيّئة، مما يجعل النتيجة، في مجملها، أفضل.

إذا كان الأمر كذلك، يُمكن أن تقول كلير: «لم يكن لدي أي سبب للاعتقاد بأن حبّي لطفلي سيكون له هذا التأثير السيّئ للغاية. لقد كان من الصواب ذاتيًّا بالنسبة إلي أن أسمح لنفسي بأن أحبّ طفلي. والتسبب لنفسي في فقدان هذا الحب سيستحق اللوم، أو يكون خطأً من منظور ذاتي. عندما أنقذ طفلي بدلًا من الغرباء، فإنّني أتصرف وَفقًا لمجموعة من الدوافع من الخطأ أن أتسبب لنفسي في فقدانها. يكفي هذا لتعليل ادعائي بأنه عندما أتصرف بهذه الطريقة، فتلك حالة فعل خاطئ لا يستوجب اللوم».

قد يقول ذو النزعة اللزومية: «عندما تعلم كلير أنّها تستطيع إنقاذ الغرباء، **فلن** يكون من الخطأ ذاتيًا أن تجعل نفسها لا تحبّ طفلها. سيكون ذلك صائبًا، لأنها ستنقذ بذلك الغرباء». غير أنّه بإمكان كلير أن تجيب: «لم أستطع على الأرجح أن أفقد هذا الحب بالسرعة المطلوبة. توجد طرق يُمكننا من خلالها تغيير دوافعنا، لكن ذلك يستغرق، في حالة دوافعنا العميقة، وقتًا طويلًا. **سيكون** من الخطأ بالنسبة إليّ محاولة فقدان حبي لطفلي. لو كنت قد حاولت، لنجحت فقط بعد موت الغرباء. وهذا من شأنه أن يجعل النتيجة أسوأ فقط».

كما يوضّح هذا الجواب، تعتمد دعاوى كلير في جوهرها بعض الافتراضات الواقعية. ربما يصدق أنّه لو كان لديها مثل فعّال الخير الخالص، لجعل ذلك النتيجة بشكل عام أفضل. لكننا نسلّم بأنّ هذا غير صحيح. إننا نفترض أن النتيجة ستكون أفضل لو كان لدى كلير مجموعة من الدوافع التي تجعلها في بعض الأحيان تختار أن تفعل ما تعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. ونفترض أن مجموعة دوافعها الفعلية هي إحدى أفضل المجموعات الممكنة.

يمكن أن نتخيل دوافع أخرى كان من شأنها أن تجعل النتيجة مع ذلك أفضل، بَيد أن هذه الدوافع، بالنظر إلى الحقائق المتعلقة بالطبيعة الإنسانية، ليست ممكنة سببيًا. بما أن كلير تحب طفلها، فإنّها تنقذه بدلًا من العديد من غرباء. يُمكن أن نتخيل أن حبنا لأطفالنا «سينطفئ» متى كانت حياة الآخرين معرضة للخطر. وقد يصدق أنّه متى كان لدينا جميعًا هذا النوع من الحب، ستكون النتيجة أفضل. إذا أعطينا جميعًا هذه الأولوية لإنقاذ المزيد من الأرواح، فستكون هناك حالات قليلة سينطفئ فيها حبنا لأطفالنا. ومن ثَمّ يُمكن أن يكون هذا الحب جمًّا كما هو عليه الآن. لكن في الحقيقة من المستحيل أن يكون حبنا على هذا النحو. قد لا نتمكن من تحقيق مثل هذا «الضبط». عندما يوجد تهديد لحياة أطفالنا، لا يُمكن أن يتوقف حبنا فلمجرد أن العديد من الغرباء يتعرضون للتهديد أيضًا[1].

تدّعي كلير أنّها تتصرف بشكل خاطئ عندما تفعل ما تعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. لكنها تدعي أيضًا: «بما أنّني أتصرّف وفقًا لمجموعة من الدوافع التي من الخطأ أن أفقدها، فإن هذه الأفعال لا تُلام. عندما أسلك بهذه

(1) انظر هار (2) (HARE)، ص. 36.

الطريقة، لا أضطر إلى اعتبار نفسي سيّئة. إذا لم تكن الحتمية النفسية صحيحة، فسأكون سيّئة بمعنى ضعيف جدًّا فقط. وعندما أسلك بهذه الطريقة، لا ينبغي أن أشعر بالندم، ولا ينبغي أن أنوي ألّا أحاول التصرف بهذه الطريقة مرة أخرى».

قد يتمّ الاعتراض الآن بما يلي: بما أنّ كلير قدمت هذه الدعاوى، فلا يُمكن أن **تعتقد** أنّها تتصرف بشكل خاطئ. بيد أنّ هناك أسبابًا كافية للاعتقاد بأنّ لديها هذا الاعتقاد. انظر الحالة التي تنقذ فيها طفلها بدلًا من العديد من الغرباء. برغم أن كلير تحب طفلها، إلا أنّها لا تعتقد أن موته سيكون نتيجة أسوأ من وفاة الغرباء. سيكون موته أسوأ له ولها، في حين أن موت العديد من الغرباء سيكون، بشكل عام، أسوأ بكثير. عندما تنقذ كلير طفلها بدلًا من الغرباء، فإنّها تفعل ما تعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ بكثير. ومن ثم تعتقد أنّها تتصرف بشكل خاطئ. تستلزم نظريتها الأخلاقية مباشرة هذا الاعتقاد. كما تعتقد أنّها يجب ألا تشعر بالندم. لكن سبب اعتقادها بذلك لا يلقي ظلالًا من الشكّ على اعتقادها بأنّها تتصرف بشكل خاطئ. يكمن سببها في أنّها تتصرف بدافع -حب طفلها- أنّه سيكون من الخطأ أن تتسبب في خسارتها لهذا الحب. قد يثبت هذا أنّها لا تستحق اللوم، لكنه لا يثبت أنّها لا تستطيع تصديق أن تصرفها خاطئ.

قد يقال:

> (عـا4) إذا كـان شخص ما يسلك بدافع يجب أن يتسبب في امتلاكه، وكان من الخطأ أن يتسبب في خسارته، فلا يُمكنه أن يسلك بشكل خاطئ.

إذا كانت (عا4) مُعلَّلة، فستدعم دعوى كون تصرف كلير ليس خاطئًا. وهذا من شأنه أن يدعم دعوى أنّها لا تستطيع أن تصدق حقًّا أن سلوكها خاطئ. لكنني عرضت في المبحث 16 حالة تكون فيها (عا4) غير معقولة.

يمكن أن تضيف كلير أنّه في العديد من الحالات الأخرى المحتملة، لو اعتقدت أن تصرفها كان خاطئًا، **فستعتقد** بأنها سيّئة، وستشعر بالندم. سيكون هذا هو الحال في الغالب متى فعلت ما تعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ، ولم تكن تتصرف وَفقًا لمجموعة من الدوافع التي من الخطأ أن تتسبب لنفسها في فقدانها. لا تقطع النزعة اللزومية بشكل عام الصلة بين الاعتقاد بأن الفعل خاطئ واللوم والندم. لا تقطع هذه الصلة إلا في حالات

خاصة فقط. لقد ناقشنا إحدى هذه الحالات: الحالات التي يتصرف فيها شخص ما بدافع أنّه من الخطأ أن يتسبب لنفسه في فقدانها.

هناك نوع آخر من الحالات التي تقطع فيها هذه الصلة. تنطبق ل على كل شيء، بما في ذلك اللوم والندم. يجب أن نلوم الآخرين ونشعر بالندم، وفقًا لـ ل، عندما يجعل ذلك النتيجة أفضل. سيكون هذا هو الحال عندما يتسبب اللوم أو الندم في تغيير دوافعنا بطريقة تجعل النتيجة أفضل. لن يصدق هذا عندما يكون لدينا، مثل كلير، إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة. وقد لا يصدق حتى عندما لا يكون لدينا مثل هذه الدوافع. إذا تم إلقاء اللوم علينا مرات عديدة، يُمكن أن تقلّ فعالية اللوم. ومن ثَمّ، قد يلزم عن ل أنّه حتى لو لم تكن لدينا إحدى أفضل مجموعات الدوافع، ينبغي أن نتعرض للوم فقط بخصوص الأفعال التي نعتقد أنّها ستجعل النتيجة **أسوأ بكثير**.

15. هل من المستحيل تجنب التصرف بشكل خاطئ؟

يلزم عن دعاوى كلير أنّه لا يُمكنها تجنب القيام بما تعتقد أنّه خاطئ. قد تقول: "ليس من الممكن سببيًا أن يكون لدي إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، **ولا** أفعل أبدًا ما أعتقد أنّه خاطئ **على حد سواء**. لو كنت فعالة للخير خالصة، لن تكون أفعالي العادية خاطئة أبدًا. لكنني كنت أتصرف بشكل خاطئ عند السماح لنفسي بالبقاء فعالة للخير خالصة. لو تسببت بدلًا من ذلك في امتلاك إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، كما يجب أن أفعل ذلك، لفعلت أحيانا ما أعتقد أنّه خاطئ. ما لم يكن لديّ مَيل لأكون فعّالة الخير خالصة، لن يكون من الممكن سببيًا أن أتصرف دائمًا مثل فعّال الخير الخالص، ولن أفعل أبدًا ما أعتقد أنّه خاطئ. وبما أن هذا ليس ممكنًا سببيًا، وسيكون من الخطأ بالنسبة إلي أن أتسبب في أن أكون فعالة الخير خالصة، فلا يُمكن أن أُنتقد أخلاقيًا لأنني أخفق أحيانًا في التصرف مثل فعال للخير الخالص".

يمكن أن يقال الآن: تفتقر ل، كما وصفتها كلير، إلى إحدى السمات الأساسية لأي نظرية أخلاقية. ويمكن الاعتراض على ذلك بالقول: «لا توجد نظرية يُمكن أن تطالب بما هو مستحيل. بما أنّه لا يُمكننا تجنب فعل ما تدعي ل أنّه خاطئ، فلا يُمكننا القيام دائمًا بما تدعي ل أنّه

يجب علينا فعله. لذلك يجب أن نرفض ل. وكما سلف الذكر، يلزم عن «يجب»«يمكن»».

يسري هذا الاعتراض حتى لو كنا ننكر الحتمية النفسية. لنفترض أن كلير أنقذت طفلها بدلًا من العديد من الغرباء، ستتصرف بهذه الطريقة لأنها لا تملك ميلًا لأن تكون فعالة للخير خالصة. إن حبها لطفلها أقوى من رغبتها في تجنب القيام بما تعتقد أنّه خاطئ. إذا أنكرنا الحتمية، فسننكر أنّه كان من المستحيل سببيًا على كلير، في هذه الحالة، تجنب القيام بما تعتقد أنّه خطأ. بجهدٍ إرادي، كان يُمكنها أن تتصرف ضد أقوى رغبة لديها. حتى لو زعمنا ذلك، لا يُمكننا أن ندعي أن كلير يُمكن أن تتصرف دائمًا كفعالة للخير خالصة دون أن يكون لديها ميل إلى أن تكون فعالةً للخير خالصة. حتى أولئك الذين ينكرون الحتمية لا يُمكنهم الفصل تمامًا بين أفعالنا وميولنا.

إذا لم نتمكن دائمًا من التصرف كفعّالين للخير خالصين، دون أن يكون لدينا ميل لنكون فعالين للخير خالصين، فسيظل الاعتراض المذكور أعلاه ساريًا. حتى لو أنكرنا الحتمية، يجب أن نعترف بما يلي: نسلّم بأننا نعتقد حقًا أن النتيجة ستكون أسوأ متى كنا جميعًا فعالين للخير خالصين. ومتى كان لدينا هذا الاعتقاد، فمن المستحيل ألّا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. إذا تسببنا في أن نكون فعالين للخير خالصين، أو سمحنا بأن نبقى كذلك، فإننا نفعل بذلك ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. في حين، إذا كانت لدينا رغبات وميول أخرى، فمن غير الممكن أن نتصرف دائمًا باعتبارنا فعّالين للخير خالصين، ولن نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. لذلك يُمكن لمعترض أن يقول: «حتى لو كانت الحتمية غير صحيحة، فمن المستحيل ألّا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. تطالبنا ل بالمستحيل عندما تدعي أننا يجب ألا نتصرف بهذه الطريقة أبدًا. وبما أن «يجب» تستلزم «يمكن»، فلا يُمكن الدفاع عن دعوى ل».

يمكن أن تجيب كلير: «عندما يتصرف شخص ما بشكل خاطئ، في معظم الحالات، فإنّه يستحق اللوم، ويجب أن يشعر بالندم. هذا هو الشيء الأكثر منطقية في المبدأ الذي مفاده أن «يجب» تستلزم «يمكن». من الصعب تصديق أنّه قد توجد حالات يستحق فيها المرء أن يُلام، أيًا كان ما يفعله، أو ربما عما فعله في وقت سابق، ويجب أن يشعر بالندم. ومن الصعب تصديق أنّه قد يكون من المستحيل على أي شخص تجنب التصرف

بطريقة تستحق اللوم. **لا** تستلزم ل هذا الاعتقاد. إذا أنقذت طفلي بدلًا من العديد من الغرباء، فسأعتقد أنّني أفعل ما يجعل النتيجة أسوأ بكثير. ومن ثم أعتقد أنّي أتصرف بشكل خاطئ. لكن هذا سيكون حالة من الفعل الخاطئ الذي **لا يستوجب اللوم**. وَفقًا لـ ل، يُمكن لنا دائمًا تجنب فعل **ما يستحق اللوم**. وهذا يكفي لاستيفاء مبدأ «يجب» تستلزم «يمكن»».

قد نعتقد أن هذه الدعاوى لا تردّ هذا الاعتراض بما فيه الكفاية. كان هناك اعتراض مماثل على صا، أي من المستحيل ألّا نفعل مطلقًا ما تدعي صا أنّه لاعقلاني. بدأت الرد على هذا الاعتراض من خلال حالة: جواب شيلينغ عن السطو المسلح، في المبحث 5. في هذه الحالة، وفقًا لأي نظرية معقولة حول العقلانية، لا أستطيع تجنب التصرف بطريقة لاعقلانيّة. ولرد الاعتراض على ل، يجوز لكلير اعتماد حالات أخرى حيث لا يُمكننا تجنب التصرف بشكل خاطئ. يقر بعض الكتاب الذين يعارضون بشدة ل بوجود مثل هذه الحالات[1].

---

(1) يجب أن ننبه أولاً إلى معنى «يمكن» في مبدأ: يلزم عن «يجب» «يمكن». لنفترض أنّه يزعم، في بعض الحالات، أنّه كان علي التصرف بطريقة أخرى. وَفقًا للمبدأ، يجب أن أتصرف بهذه الطريقة الأخرى فقط لو كان بإمكاني فعل ذلك. إذا لم يكن بإمكاني التصرف بهذه الطريقة الأخرى، فلا يُمكن الزعم بأن هذا ما كان يجب أن أفعله. وكما بينت في المبحث 6، فإن الدعوى (1) التي مفادها أنّه لم يكن بإمكاني التصرف بهذه الطريقة الأخرى ليست هي الدعوى (2) التي تزعم بأن التصرف بهذه الطريقة كان مستحيلًا، بالنظر إلى رغباتي وميولي الفعلية، أو باختصار، بالنظر إلى دوافعي. إن الدعوى هي بالأحرى (3) التي تزعم أن التصرف بهذه الطريقة كان مستحيلًا، حتى لو كانت دوافعي مختلفة. كان السلوك بهذه الطريقة مستحيلًا، **مهما** كانت دوافعي.

نكون في بعض الأحيان على حق عندما ندعي أن «يجب» تستلزم «يمكن». لنفترض أنّه يوجد من يعتقد أن: (أ) من الخطأ دائمًا الفشل في إنقاذ حياة شخص ما.

هب أنّه يُمكنني إمّا إنقاذ حياة وإما إنقاذ حياة أخرى، لكن لا يُمكنني إنقاذهما معًا. أيًا كانت الحياة التي أنقذها، فأنا أخفق في إنقاذ حياة شخص ما. وفقًا لـ (أ)، لا يُمكنني تجنب التصرف بشكل خاطئ. سأتجنب التصرف بشكل خاطئ فقط إذا أنقذت كلتا الحياتين، وهذا مستحيل. يُمكننا أن نرفض بشكل معقول (أ) من خلال الزعم بأن «يجب» تستلزم «يمكن». لا أستطيع إنقاذ كلتا هاتين الحياتين. ليست هذه هي الدعوى بأن هذا غير ممكن، بالنظر إلى دوافعي الفعلية. لا أستطيع إنقاذ كلتا هاتين الحياتين، أيًا كانت دوافعي. وبما أنّه من المستحيل من هذا المنطلق بالنسبة إليّ إنقاذ كلتا الحياتين، فلا يُمكن الدفاع عن الزعم بأن هذا هو ما يجب أن أقوم به، وأنني عندما أخفق في كلتا الحياتين، فإنّني أتصرف بشكل خاطئ.

لنعد الآن إلى النزعة اللزومية. تدعي ل أن المرء يخطئ متى فعل ما يعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. إننا ندعي أنّه إذا كنا جميعًا فعالين للخير خالصين، فإنّ النتيجة ستكون أسوأ مما لو كانت لدينا دوافع أخرى. إذا اعتقدنا ذلك. فمن المستحيل ألا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. ينبغي أن نعتقد أنّه إذا كنا فعالين للخير خالصين، سنجعل النتيجة أسوأ من خلال تسببنا في أن نكون أو نسمح لأنفسنا بأن نبقى، فعالين للخير خالصين. إذا لم نكن فعالين للخير خالصين، في حين كانت لدينا الدوافع التي نعتقد أنّها ستجعل النتيجة أفضل، فمن غير الممكن أن نتصرف دائمًا مثل الفعالين للخير الخالصين، أي لن نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. وَفقًا لأيّ من هذين البديلين، من المستحيل ألا نتصرف أبدًا بهذه الطريقة.

هل هذا مستحيل بالمعنى الذي يبرر الاعتماد على مبدأ«يجب» تستلزم «يمكن»؟ هل من المستحيل ألا نتصرف أبدًا بهذه الطريقة، أيًا كانت دوافعنا، أو كان من الممكن أن تكون؟ إن هذا صحيح، لكنه مضلّل. إنّه يفترض أن هذه الاستحالة لا علاقة لها بتاتًا بدوافعنا. لكن هذا غير صحيح. تستلزم هذه الاستحالة بشكل أساسي دعاوى حول دوافعنا. لماذا يستحيل ألا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ؟ إنّه مستحيل لأن هناك ميلًا واحدًا فقط قد يكون ممكنًا سببيًا، أي ألا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ، والتسبب لأنفسنا في

حيازة هذا الميل، أو الاحتفاظ به، سيكون في حد ذاته حالة لفعل ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. نظرًا لأن هذه الاستحالة تستلزم أساسا هذه الدعاوى حول دوافعنا، فمن غير الواضح أن هذا النوع من الاستحالة هو الذي يعلّل الاعتماد على مبدأ: تستلزم «يجب» «يمكن». يُمكن القول على الأقل إن هذه الحالة مختلفة تمامًا عن الحالة التي يتعذر عليّ فيها إنقاذ حياتين. لا علاقة بتاتًا لهذه الاستحالة بدوافعي. في تلك الحالة، يُمكننا أن نعتمد بشكل معقول على مبدأ: «يجب» تستلزم «يمكن». لا يدل ذلك على أننا يُمكن أن نعتمد على هذا المبدأ في هذه الحالة المختلفة تمامًا. ربما نستطيع ذلك. لكنني أعتقد أنّه لا يُمكننا دعم الاعتماد على هذا المبدأ هنا من خلال الزعم بأن هذا الاعتماد معقول في الحالة التي لا أستطيع فيها إنقاذ حياتين. ولأنهما مختلفان للغاية، أعتقد أن هذه الحالة لا صلة لها بالموضوع.

قد يتم رفض عدم الصلة إذا اعتقدنا أن النتيجة ستكون أسوأ متى كنا جميعًا فعالين للخير خالصين؛ إذ يستحيل ألا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. لقد ادعيت أنّه من المضلل أن ندعي أن هذا مستحيل أيًا كانت دوافعنا، أو يُمكنها أن تكون. تقترح هذه الدعوى، بشكل خاطئ، أن هذه الاستحالة لا علاقة لها بدوافعنا. غير أنّه حتى لو كانت هذه الدعوى مضللة، فإنّها تظل صحيحة. وقد يُزعم أن هذا يجعل هذه الحالة مشابهة بدرجة كافية لتلك التي لا يُمكنني فيها إنقاذ حياتين.

هل توجد حالات يُمكن أن ننكر فيها أن «يجب» تستلزم «يمكن»، حتى عندما لا يكون للاستحالة علاقة بتاتًا بدوافعنا؟ يدعي بعض الكتاب وجود هذه الحالات. يزعم نيغيل (Nagel) أنّه يُمكن أن توجد مآسٍ أخلاقية، أي حالات يتصرف فيها شخص ما بشكل خاطئ، مهما كان فعله. يقر نيغيل بأنه ينكر من خلال دعاواه أن «يجب» تستلزم «يمكن». في الحالات التي يصفها، يجب أن يتجنب شخص ما التصرف بشكل خاطئ، برغم أنّه لم يستطع تجنب التصرف بشكل خاطئ، أيًا كانت دوافعه. من الطبيعي أن نأمل ألا تكون هناك مثل هذه الحالات. لكن نيغيل يقول: «... من السذاجة أن نفترض أن هناك حلًا لكل مشكلة أخلاقية يُمكن أن يواجهنا بها العالم». قد يقدم لنا العالم مشكلات لا يوجد لها حل يتجنب ارتكاب الأخطاء. (نيغيل (2)، ص. 79).

يقترح نيغيل أنّه يُمكن أن توجد مثل هذه الحالات لأن أفضل نظرية أخلاقية تحتوي على مبادئ متعارضة. قد يدعي: «لا يُمكن لمبدأ أخلاقي واحد أن يكون له مثل هذه العواقب. إذا كان مثل هذا المبدأ يستلزم أنّه لا يُمكننا تجنب انفعل الخطأ، ولا يُمكن الدفاع عن هذا المبدأ». تكون هذه الدعوى معقولة عند تطبيقها على حالات كتلك التي لا يُمكنني فيها إنقاذ الحياتين. يلزم عن المبدأ (أ) أنّي عندما أفشل في إنقاذ الحياتين معًا، فأنا أتصرف بشكل خاطئ. يكمن الخطأ هنا في هذا المبدأ، وليس في العالَم.

إذا صدق أن النتيجة ستكون أسوأ لو كنا جميعًا فعالين للخير خالصين، فإن النزعة اللزومية تستلزم أننا لا نستطيع تجنب التصرف بشكل خاطئ. يُمكن أن تعتمد النزعة اللزومية على عدة مبادئ أخلاقية مختلفة، لكن هذه النتيجة الخاصة تستنتج بواسطة مبدأ واحد. إنّها تستنتج بواسطة الزعم بأنه من الخطأ أن نفعل ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. في حين إذا وجدت حالات لا يُمكننا فيها تجنب التصرف بشكل خاطئ، كما يدعي نيغيل، فقد لا يكون التفسير هو وجود تعارض بين مبدأين مختلفين. لا يُمكن للتفسير أن يعتمد ببساطة على حقيقة أنّه من المستحيل سببيا التصرف بطريقتين مختلفتين. يجب أن يعتمد التفسير على شيء أعمق، أي شيء مثل التعارض بين مبدأين مختلفين. وفي الحالة التي ننظر فيها، قد يُزعم أن التفسير قد يكون من هذا النوع. لا يوجد تعارض بين مبدأين مختلفين، بل بين ما سيكون أفضل مجموعة من الأفعال، وما سيكون أفضل مجموعة من الدوافع. إننا نعتبر أنّه من المستحيل سببيًا، نظرًا للحقائق المتعلقة بالطبيعة الإنسانية، أن ننجز مجموعة الأفعال التي من شأنها أن تجعل النتيجة أفضل، وفي الوقت نفسه تكون لدينا دوافع تجعل النتائج أفضل. قد يكون هذا النوع من التعارض مشابها بالقدر الكافي للتعارض الناتج عن مبدأين مختلفين. ويمكن أن يزعم أن الخطأ هنا يكمن ليس في مبدأ أنّه من الخطأ فعل ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ، بل في العالَم. يُمكن أن يكرر ذو النزعة اللزومية جزءًا من دعوى نيغيل. فيقول: «قد يصدق أنّه إذا كان لدينا الميل الذي سيمكننا من ألا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ، فقد جعلنا النتيجة أسوأ من خلال التسبب لأنفسنا في حيازة هذا الميل تماما أو الاحتفاظ به. إذا صدق هذا، فقد منحنا العالَم مشكلة لا يوجد لها حل. وبتعبير أدق، يوجد حل، لكنه لا يُمكننا من تجنب الفعل الخاطئ. هناك شيء يجب أن نفعله، كل الأشياء مع الأخذ بعين الاعتبار كل الأشياء. يجب أن نتسبب لأنفسنا في حيازة، أو في الاحتفاظ بأحد مجموعات الدوافع التي ستجعل النتيجة أفضل. غير أنّه إذا كانت لدينا إحدى هذه المجموعات، فيستحيل ألا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. إذا فعلنا ما يجب أن نفعله، مع الأخذ بعين الاعتبار كل الأشياء، فمن المستحيل ألا نتصرف أبدًا بشكل خاطئ».

يوجد اختلاف آخر بين هذه الحالة والحالات التي ناقشها نيغيل. يشير إلى أنه، في الحالات التي لا يستطيع فيها شخص ما تجنب التصرف بشكل خاطئ، يجب إلقاء اللوم عليه بسبب التصرف الخاطئ، ويجب أن

يشعر بالندم وبالذنب. هذه هي الدعوى التي تتعارض بحدة مع مبدأ «يجب» تستلزم «يمكن». وكما قلت، ما يصعب تصديقه هو أنه، بغض النظر عما يفعله شخص ما، أو ما يُمكن أن يكون قد فعله، فإنه يستحق اللوم، ويجب أن يشعر بالندم وبالذنب. لا تستلزم النزعة اللزومية هذه الدعوى. عندما تنقذ كلير طفلها بدلًا من الغرباء، فإنّها لا تستحق اللوم، ولا ينبغي أن تشعر بالندم وبالذنب. ربما يجب أن تشعر بما يسميه وليامز (Williams) **عامل الندم**. وربما ينبغي أن يكون لديها هذا الشعور عندما تفكر في الغرباء القتلى الذين كان يُمكن أن تنقذهم. غير أن هذا الشعور ليس شعورًا بالندم أو الذنب.

لا تستلزم ل، بغض النظر عما تفعله كلير أو ما تكون قد فعلته، أنّها تستحق اللوم، ويجب أن تشعر بالندم وبالذنب. هذا ما يدعيه وليامز ونيغيل بشأن العملاء الذين يواجهون مآسي أخلاقية. إذا لعتقدنا أن «يجب» تستلزم «يمكن»، فيجوز لنا رفض هذه الدعوى. غير أنه لن يكون سببًا لرفض ل، لأنها لا تستلزم هذه الدعوى.

إذا رفض ذو النزعة اللزومية هذه الملاحظات، فعليه مراجعة نظريته الأخلاقية. لنفترض أنّه يعترف بأنه إذا لم نتمكن دائمًا من تجنب القيام بما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ، فلا يمكن الزعم بأن ذلك هو ما يجب علينا فعله دائمًا. لا يُمكن الزعم بأنه من الخطأ دائمًا القيام بما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. ونظرًا لأنه من غير الممكن ألا نتصرف أبدًا بهذه الطريقة، فلا يُمكن أن يكون دائمًا التصرف بهذه الطريقة خطأ. يجب أن توجد بعض الحالات حيث لا نتصرف بشكل خاطئ برغم أننا نتصرف بهذه الطريقة. وفقًا لـ (ل3) من الخطأ دائمًا فعل ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. قد يتخلى ذو النزعة اللزومية الآن عن (ل3) ويضع بدلها:

(ل3') يجب أن نتجنب دائمًا القيام بما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ، **إذا كان ذلك ممكنًا بطريقة لا تجعل هي نفسها النتيجة أسوأ**. إذا كان ذلك مستحيلًا، يجب أن نتجنب فعل ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ، كلما كان بإمكاننا التصرف بشكل مختلف، أي بطريقة يُمكن ألا تجعل النتيجة أسوأ.

كما بينت، إن «مستحيل» لا يعني هنا «مستحيل سببيًا، وفقًا لدوافعنا الفعلية»، بل قد يعني «مستحيل سببيا، أيًا كانت دوافعنا». إذا كان من شأنه أن يجعل النتيجة أسوأ متى كنا جميعًا فعالين للخير خالصين، فمن المستحيل سببيًا ألا نفعل أبدًا ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. سيكون ذلك مستحيلًا سببيًا، أيًا كانت دوافعنا. وبما أنّه من المستحيل سببيًا، بهذا المعنى، ألا نتصرف أبدًا بهذه الطريقة، فإن (ل3') تستلزم أنّه عندما نسلك بهذه الطريقة، لا يُمكننا دائمًا التصرف بشكل خاطئ. إذا كانت النزعة اللزومية تدعي (ل3') بدلًا من (ل3)، فستتخذ صيغة معدلة تستوفي مبدأ «يجب» تستلزم «يمكن». ترد هذه الصيغة المعدلة لـ ل الاعتراض الذي يعتمده هذا المبدأ.

ما مدى الفرق الذي سيحدثه تعديل ل بهذه الطريقة؟ هب أننا نقبل جميعًا (ل3')، وأننا نعتقد حقًا أن النتيجة ستكون أسوأ إذا كنا جميعًا فعالين للخير خالصين. ستكون النتيجة أفضل لو كانت لدينا إحدى مجموعات الدوافع المحتملة الأخرى. لنسلم بعد ذلك أنّه من الممكن سببيًا أن نتسبب في حيازة أنفسنا بإحدى هذه المجموعات الأخرى من الدوافع، أو نسمح لها بالاحتفاظ بها. (بناء على هذا الافتراض فقط ينشأ ذلك الاعتراض على ل). يلزم عن (ل3') أنّه يجب أن نتسبب لأنفسنا في أن تكون لدينا إحدى هذه المجموعات الأخرى من الدوافع، أو أن نحتفظ بها. نظرًا لأنه من الممكن التصرف بأي من هذه الطرق، فيلزم عن (ل3') أنّه سيكون من الخطأ عدم القيام بذلك.

لنسلم بعد ذلك أن لدينا إحدى هذه المجموعات الأخرى من الدوافع. وبما أن هذا صحيح، فغالبًا ما نفعل ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أسوأ. يلزم عن (ل3') أننا عندما نتصرف بهذه الطريقة، فإننا نسلك بشكل خاطئ متى كان بإمكاننا التصرف بشكل مختلف، أي بطريقة لا تجعل النتيجة أسوأ. هل كان ممكنًا، في كل هذه الحالات، أن نتصرف بشكل مختلف، أي بطريقة لا تجعل النتيجة أسوأ؟ إننا لا نتساءل هنا عما إذا كان ذلك ممكنا سببيا وفقًا لدوافعنا الفعلية، بل نتساءل عما إذا كان ذلك ممكنًا لو كانت دوافعنا مختلفة. إن الجواب عن هذا السؤال هو: «لا». لم يكن ممكنا بالنسبة إلينا أن نتصرف بشكل مختلف، **في كل** هذه الحالات، أي بطريقة لا تجعل النتيجة أسوأ. كان بإمكاننا التصرف بشكل مختلف، **في كل** هذه الحالات، فقط لو كنا جميعًا فعالين للخير خالصين، وهذا كان من شأنه أن يجعل النتيجة أسوأ.

يجب أن نتساءل الآن: «هل كان بإمكاننا التصرف بشكل مختلف **في بعض** هذه الحالات، أي بطريقة لا تجعل النتيجة أسوأ»؟ إن الجواب هو: نعم. من المستحيل أن نتصرف دائمًا باعتبارنا فعالين للخير خالصين دون أن يكون لدينا ميل فعال الخير الخالص. لكن كان من الممكن بالنسبة إلينا أن نسلك في بعض الأحيان بهذه الطريقة دون أن يكون لدينا هذا الميل. إذا كانت الحتمية غير صحيحة، فغالبًا ما نتصرف بهذه الطريقة. عندئذ يلزم عن (ل3) أنّه برغم أننا لا نتصرف دائمًا بشكل خاطئ عندما نسلك بهذه الطريقة، فإننا نتصرف غالبًا بشكل خاطئ. وعن طريق استبدال (ل3') بـ (ل3)، يرد ذو النزعة اللزومية الاعتراض الذي يعتمد على مبدأ «يجب» تستلزم «يمكن». وهذا التعديل لا يحدث فارقًا كبيرًا.

16. هل من الصواب أن يتسبب المرء لنفسه في التصرف بشكل خاطئ؟

بما أن ل انهزامية بشكل غير مباشر، فإنّها تطالبنا بأن نتسبّب لأنفسنا في فعل، أو أن نكون أكثر عرضة لفعل، ما تدعي أنّه خاطئ من الناحية الأخلاقية. وهذا ليس عيبًا من منظور ل. يُمكننا وضع سؤال مثل السؤال الذي وضعته على نظرية المصلحة الذاتية. تقدم لنا ل غاية أخلاقية عينية واحدة مفادها: يسير التاريخ على أفضل نحو ممكن. هل تقدم لنا أيضًا غاية عينية ثانية مفادها: ألا نتصرف أبدًا بشكل خاطئ؟ إن الجواب وفق أفضل صيغ ل المعروفة، أي مذهب المنفعة، هو: لا. إن تجنب الأفعال الخاطئة، بالنسبة إلى النفعيين، مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخلاقية عينية ليس في حدّ ذاته غاية عينية. ويمكن المطالبة بهذا أيضًا وفق صيغ ل التي لا تحكم على مدى حسن النتائج ليس وفق مبدأ أخلاقي واحد، بل وفق عدة مبادئ أخلاقية. يُمكن أن تدعيها، على سبيل المثال، النظرية التي تستند إلى الدعوى النفعية ومبدأ المساواة معًا. تقدم لنا كل هذه النظريات الغاية **الصورية** المتمثلة في السلوك أخلاقيًا، وتجنب الفعل الخاطئ. لكن هذه النظريات يُمكن أن تدعي كلها أن هذه الغاية الصورية ليس جزءًا من غايتنا الأخلاقية العينية.

على الرغم من أن هذه الدعوى يُمكن أن يقدمها كل ذي نزعة لزومية، فإنّه لا يُمكن تقديمها من قبل العديد من النظريات الأخلاقية الأخرى. ذلك أن تجنب التصرفات الخاطئة هو في حد ذاته، وفق هذه النظريات، غاية أخلاقية عينية. إذا قبلنا إحدى هذه النظريات، فقد نعترض على ل بطريقتين على الأقل. قد نقول: «لا يُمكن أن تتعامل النظرية المقبولة مع السلوك الأخلاقي باعتباره مجرد وسيلة». سأناقش هذا الاعتراض في المبحث 19. ويمكن أن نقول أيضًا: «لا يُمكن أن تطالبنا النظرية المقبولة بأن نتسبب لأنفسنا في فعل ما تدعي هذه النظرية ذاتها أنّه خاطئ».

يجب أن نسأل عما إذا كنّا، عندما نثير هذا الاعتراض، نعتقد أن الأفعال المعنية ستكون خاطئة. إننا ننظر في الحالات التي يعتقد فيها نصير النزعة اللزومية أنّه ليس سيئًا من الناحية الأخلاقية، على الرغم من أنّه يتصرف بشكل خاطئ، لأنه يتصرف بدوافع أنّه من الخطأ أن يتسبب لنفسه في فقدانها. هل نعتقد نحن أنفسنا، في مثل هذه الحالات، أن ذي النزعة اللزومية يتصرف بشكل خاطئ؟

إن ذلك غير وارد في الحالة المتخيلة حيث تنقذ كلير طفلها بدلًا من العديد من الغرباء. لو لم نكن من ذوي النزعة اللزومية، لكان من المحتمل أن نعتبر أن سلوك كلير لم يكن خاطئًا. من المرجّح أن نظن الشيء نفسه في بعض الحالات الأخرى من هذا النوع. لنفترض أن كلير تمتنع عن قتلي، برغم أنّها تعتقد حقًا بأنّ قتلي سيجعل النتيجة أفضل. ستظن كلير أنها، عندما تمتنع عن قتلي، ستتصرف بشكل خاطئ. لكنّها ستعتبر ذلك حالة للفعل الخاطئ الذي لا يستوجب اللوم. إنّها تتصرف بشكل خاطئ لأنها مائلة بشدة لعدم القتل، وطبقًا للسبب المذكور في نهاية المبحث 10، تعتقد أنّه سيكون من الخطأ بالنسبة إليها أن تتسبب في فقدان هذا الميل. قد نعتقد مرة أخرى أن كلير **لا** تتصرّف بشكل خاطئ عندما تمتنع عن قتلي.

إذا كان هذا هو ما نعتقد بشأن هذه الحالات، فمن غير الواضح أنّه يجب علينا الاعتراض على هذا الجزء من ل. إننا نقبل دعوى ل بأن كلير لن تثبت، في هذه الحالات، أنّها سيئة أخلاقيًا، أو تستحق أن اللوم. لا يوجد خلاف في هذا الشأن. قد نعترض على دعوى ل بأنه على الرغم من أن كلير لا تستحق اللوم، فإن أفعالها ستكون خاطئة. لكن ربما لا ينبغي لنا الاعتراض على هذه الدعوى، إذا لم يكن لها نتائجها المعتادة.

من الممكن أن نستمر في الاعتراض على أن النظرية الأخلاقية المقبولة لا يُمكن أن تطالبنا بأن نتسبب لأنفسنا في فعل ما تدّعي هذه النظرية أنّه خاطئ. لكن لننظر في ما يلي:

> **فسادي الأخلاقي**. هب أن لديّ حياة مهنية عمومية قد تُدمَّر إن تورطت في فضيحة ما. لديّ عدو، مجرم كشفته. يريد هذا العدو، بعد أن أُطلِق سراحه الآن، الانتقام مني. بدلًا من إيذائي فقط، قرر إجباري على الفساد، علمًا منه أنّني أعتبر ذلك أسوأ من معظم الأضرار. فيهدد بأنه سيقتل، إمّا هو أو أحد أفراد عصابته، جميع أطفالي إذا لم أتصرف بطريقة فاضحة سيصورها. وإذا بعث الفيلم لاحقًا إلى الصحافيّين، ستدمَّر حياتي المهنية. ومن ثَمّ سيكون قادرًا في ما بعد، من خلال التهديد بتدمير سمعتي، أن يتسبّب في اختياري التصرف بشكل خاطئ. سيجعلني أختار مساعدته على ارتكاب جرائم صغيرة مختلفة. على الرغم من أنّني جيد أخلاقيًا مثل معظم الناس، إلا أنّني لست قديسًا. لن أتصرّف بشكل خاطئ تمامًا فقط لإنقاذ

> حياتي المهنية؛ لكني سأساعد عدوي على ارتكاب جرائم بسيطة. سأسلك هنا بشكل خاطئ حتى لو أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أنّني إذا رفضت مساعدة عدوي، سيتم تدمير حياتي المهنية. يُمكننا أن نفترض بعد ذلك، بما أنّني أعرف عدوي جيّدًا، لدي سبب وجيه للاعتقاد بأمرين: إذا رفضت السماح له بتصوير فيلمه، فسيُقتل أطفالي، وإذا لم أرفض، فلن يُقتلوا.

يجب أن أترك هذا الرجل يصور فيلمه. يُمكننا أن ندعي بشكل معقول أن **الحكومات** يجب ألا ترضخ لمثل هذه التهديدات، لأن هذا من شأنه أن يعرضها ببساطة لتهديدات لاحقة. لكن مثل هذه الدعوى لن تسري على هذا التهديد الذي وجهه إلي عدوي. سيكون من الخطأ بالنسبة إليّ رفض طلبه، بما أن النتيجة المتوقعة هي أن أطفالي سيقتلون. يجب أن أتركه يصوّر فيلمه، على الرغم من أنّني أعرف أن نتيجة ذلك ستكون في غالب الأحيان أنّني سأتصرف بشكل خاطئ. بعد تحرير أطفالي، سأنقذ في كثير من الأحيان حياتي المهنية من خلال مساعدة عدوّي على ارتكاب جرائم بسيطة. ستكون هذه الأفعال اللاحقة إراديّة تمامًا. لا أستطيع الزعم بأن تهديدات عدوي اللاحقة تجبرني على التصرف بهذه الطرق، إذ يُمكنني أن أرفض التصرف بشكل خاطئ على الرغم من أن هذا من شأنه أن يدمر حياتي المهنية.

لقد زعمت أنّني يجب أن أترك هذا الرجل يصور فيلمه. وهو ما سيوافقني عليه حتى معظم الذين يرفضون النزعة اللزومية. يوافق هؤلاء الأشخاص على ما يلي:بما أنّها الطريقة الوحيدة لإنقاذ حياة أطفالي، يجب أن أتسبب في حقيقة أنّني سأتصرف غالبًا بشكل خاطئ لاحقًا. وهكذا يعتقد هؤلاء الأشخاص أن النظرية الأخلاقية المقبولة يُمكن أن تطالب المرء بأن يتسبب في فعل ما تدعي هذه النظرية أنّه خاطئ. ولأنهم يعتقدون ذلك، لا يُمكنهم الاعتراض على النزعة اللزومية التي يُمكن أن يكون لها هذا اللزوم.

إذا تركت عدوي يصوّر فيلمه، فسأكون مستعدًّا لمساعدته على ارتكاب جرائم بسيطة. دعونا الآن نضيف بعض السمات لهذه الحالة. يُمكنني أن أتسبب في فقداني لهذا الميل من خلال التخلي عن حياتي المهنية، لكن عدوي هدد أنّه إذا تخليت عن حياتي المهنية، فإن عصابته ستقتل أطفالي. لذلك سيكون من الخطأ بالنسبة إليّ أن أتسبب لنفسي في فقدان هذا الميل. على النقيض من ذلك، إذا رفضت مساعدة عدوي على ارتكاب جرائمه،

سيقوم بتدمير حياتي المهنية فقط، من خلال إرسال الفيلم الذي أسلك فيه بشكل فاضح إلى الصحفيين. يؤكد لي عدوي أنّه إذا دمر حياتي المهنية، لن يقتل أطفالي. يشعر بسعادة شاذة من خلال دفعي إلى فعل ما أعتقد أنّه خاطئ عبر تهديدي بتدمير حياتي المهنية. سيخسر هذه اللذة لو كان تهديده هو قتل أطفالي. إذا ساعدته على ارتكاب جرائمه لأن تلك هي الطريقة الوحيدة لإنقاذ حياة أطفالي، فلن أعتبر أنّني كنت أتصرف بشكل خاطئ. وبما أن عدوي يريدني أن أصدق أنّني أتصرف بشكل خاطئ، فلن يصدر هذا التهديد.

ولأنني أعرف عدوّي، لدي سبب وجيه لتصديق ما يقوله. وبما أنّها الطريقة الوحيدة لإنقاذ حياة أطفالي، يجب أن أتركه يصور فيلمه. يجب أن أجعل نفسي مستعدًا لمساعدته على ارتكاب جرائمه البسيطة، وسيكون من الخطأ بالنسبة إلي أن أتسبب لنفسي في فقدان هذا الميل، لأنني إن فعلت ذلك، سيقتل أطفالي. لكن عندما أتصرف بناءً على هذا الميل، فأنا أتصرف بشكل خاطئ. يجب ألّا أساعد هذا الرجل على ارتكاب جرائمه، على الأقل من أجل إنقاذ حياتي المهنية.

توضح هذه الحالة أننا يجب أن نرفض ما أسميته (عا4). إنّها الدعوى بأنه متى كان يجب عليَ أن أتسبب لنفسي في ميل معين، وكان من الخطأ بالنسبة إلي أن أتسبب في فقداني لهذا الميل، فلن أتصرف بشكل خاطئ عندما أتصرف بناء على هذا الميل. عندما أتصرف، في الحالة الموصوفة توًا، بناءً على مثل هذا الميل، فأنا أتصرف بشكل خاطئ[1].

سأذكر الآن أربعة أخطاء مماثلة. يدعي بعض الناس أنّه متى كان من العقلاني بالنسبة إلي جعل نفسي أحوز ميلًا معينًا، فلن يكون من العقلاني التصرف بناء على هذا الميل. وقد تبين أن هذا خطأ من خلال الحالة التي نعتها بـ **جواب شيلينغ عن السطو المسلح**. مفاد الدعوى الثانية أنّه متى كان من العقلاني بالنسبة إلي أن أتسبب في اعتقادي بأن فعلًا ما عقلانيَ، فإن هذا الفعل عقلاني. وقد تبين أن هذا خطأ من خلال الحالة التي نعتها بـ **عبوديتي**. مفاد الدعوى الثالثة أنّه متى وجد ميل معين يجب عليَ أن أتسبب في حيازته، وسيكون من الخطأ بالنسبة إلي أن أتسبب في فقدانه، فلن يكون من الخطأ بالنسبة إليَ التصرف بناء على هذا الميل. تبين الحالة

(1) (هامش أضيف في سنة 1987) إن مثالي معيب. لن يكون من الخطأ بالنسبة إليَ التسبب لنفسي في فقدان ميلي، إذا فعلت ذلك عبر رفض مساعدة عدوي بناء على نتيجة تدمير حياتي المهنية. يمكن تصحيح المثال. (يمكن أن نفترض أنّه سيضر بحياتي المهنية فقط، ومن ثمّ يمكن أن يهدد بمزيد من الضرر).

المذكورة توًّا أن هذا غير صحيح. مفاد الدعوى الرابعة أنّه متى كان عليّ أن أجعل نفسي أعتقد بأن فعلًا ما ليس خاطئًا، فلن يكون هذا الفعل خاطئًا. سأثبت قريبًا عدم صحّته. تسلم هذه الدعاوى الأربع بأن العقلانية والصواب يُمكن أن يكونا **موروثين** أو **منقولين**. إذا كان من العقلاني أو الصائب بالنسبة إلي إمّا أن أتسبب لنفسي في الميل إلى التصرف بطريقة ما، وإمّا أن أجعل نفسي أعتقد أن هذا الفعل عقلاني أو صائب، فإن هذا الفعل عقلاني أو صائب. توضح أمثلتي أن الأمر ليس كذلك. لا يُمكن للعقلانية والصواب أن يورثا بهذه الطريقة. إن الحقيقة في هذا السياق أبسط مما تستلزم هذه الدعاوى.

17. كيف يُمكن أن تكون ل متلاشية ذاتيًا؟

قد يزعم أنّه إذا قطعت النزعة اللزومية أحيانًا الصّلة بين اعتقادنا بأنّ فعلّنا خاطئ واعتقادنا بأننا سيّئون، فلن نستمرّ في الواقع في اعتبار الأخلاق بجدّية كافية. وبالمثل، قد يتم تقويض رغبتنا في تجنّب السلوك الخاطئ إذا اعتقدنا أن الرغبات الأخرى يجب أن تكون أقوى في أغلب الأحيان. قد تستمر هذه الرغبة فقط إذا اعتقدنا أنّها يجب أن تكون دائمًا مُهيمنة، ونشعر بالندم عندما لا تكون كذلك. قد يُزعم، بناء على هذه الأسباب أو غيرها، أن حفاظنا الدائم على الصلة بين معتقداتنا الأخلاقية ونيّاتنا وانفعالاتنا سيجعل النتيجة أفضل. لو كان الأمر كذلك، لكانت النتيجة أفضل عندما لا نُؤمن بـ ل.

أشكّ في هذه الدعاوى. ولكن يجدر بنا النظر في ما قد يلزم عنها. وَفقًا لـ ل، يجب أن يُحاول كل واحدٍ منّا الحصول على إحدى أفضل مجموعات الرغبات والميول الممكنة، من منظور النزعة اللزومية. قد تكون النتيجة أفضل عندما لا تكون لدينا هذه الرغبات والميول فقط، بل لدينا انفعالات ومعتقدات أخلاقية مطابقة لها.

لنأخذ، على سبيل المثال، السرقة. تُعتبَر سرقة الممتلكات، وَفقًا لبعض صيغ ل، فعلًا سيّئًا. ولا تُعتبَر كذلك وفق صيغ أخرى لـ ل. تكون السرقة، وفق هذه الصيغ، سيّئة فقط عندما تزيد النتيجة سوءًا. إن تجنّب السرقة ليس جزءًا من غايتنا الأخلاقية القصوى، لكن قد يصدق أن يجعل ذلك النتيجة أفضل متى كنا مُستعدّين بقوة لعدم السرقة. وقد تكون النتيجة

أفضل لو اعتقدنا أن السرقة خاطئة في جوهرها، وسنشعر بالندم عندما نسرق. يُمكن تقديم دعاوى مماثلة حول العديد من أنواع الفعل الأخرى.

إذا صدقت هذه الدعاوى، فستكون ل انهزامية. قد تطالبنا بضرورة ألّا نحاول تصديقها هي ذاتها، بل نصدّق نظرية أخرى. يجب أن نحاول تصديق النظرية التي متى صدّقناها، تكون النتيجة أفضل. وَفقًا للدعاوى المذكورة أعلاه، قد لا تكون هذه النظرية هي ل،وقد تكون صيغة لما أطلق عليه سيدغويك **أخلاق الحس المشترك**.

إذا طالبتنا ل بأن نصدّق بعض صيغ هذه الأخلاق، فلن تكون أخلاق الحس المشترك كما هي عليه الآن، بل صيغة مُحسّنة. **ليست** أخلاق الحس المشترك هي الاعتقاد في نظرية أخلاق من شأنها أن تجعل النتيجة أفضل. ستطلب مثل هذه النظرية، على سبيل المثال، الكثير من الغني. فقد تصير النتيجة أفضل لو يُعطي الفقراء في الدول الغنية ربع دخلهم السنوي على الأقل، أو حتى نصفه. يهب الغني الآن، ويبدو أنّه يعتقد أن لديه ما يُعلّل عطاءه، أقل من واحد في المئة.

هب أن ل تطالبنا بأن نصدّق نظرية أخرى. كما قلت، سيكون من الصعب تغيير معتقداتنا، إذا كان سبب قيامنا بذلك ليس سببًا يلقي بظلال من الشكّ على معتقداتنا القديمة، بل له تأثيرات جيدة فقط عندما تكون لدينا معتقدات مختلفة. بيد أنّ هناك العديد من الطرق التي يُمكننا من خلالها إحداث هذا التغيير. ربما يُمكننا أن نُنوّم كلنا مغناطيسيًا، ويترعرع الجيل القادم بطريقة مختلفة. سيتعيّن علينا أن ننسى كيف ولماذا اكتسبنا معتقداتنا الجديدة، ويجب أن تُخفى الصيرورة عن المؤرخين في المستقبل.

سيحدث فرق هنا إذا قبلنا النزعة اللزومية الجماعية، بدل ل. إذا قبلنا ل، قد نستنتج أن ل يجب أن تُرفَض من قبل معظم الناس، لكن يُفترَض أن يستمرّ عددٌ قليل من الناس في تصديقها. عندئذٍ ستكون نظريتنا متلاشية ذاتيًا جزئيًا، **وباطنية جزئيًا**، تطالب من يؤمنون بها بعدم تنوير الأغلبية الجاهلة. لكن بصفتنا من ذوي النزعة اللزومية الجماعية يجب أن نصدق النظرية الأخلاقية التي متى اعتقدنا فيها **جميعًا**، كانت النتيجة أفضل. وهذه النظرية لا يُمكنها أن تكون باطنية.

يجد البعض أنّه من غير المقبول بشكل خاص أن تكون النظرية الأخلاقية

باطنية. إذا اعتبرنا أن الخداع خطأ من الناحية الأخلاقية، فقد يبدو الخداع في الأخلاق خاطئًا بشكل خاص. كتب سيدغويك: «يبدو من المناسب أن مبدأ كون الأخلاق الباطنية مناسبة يجب أن يبقى نفسه باطنيًا. والحال أنه، إذا كان من الصعب الحفاظ على هذا الإخفاء، فقد يكون مرغوبًا أن يتجاهل الحس المشترك المبادئ التي من المناسب أن تقتصر على قلة متنوِّرة»[1]. وهذا ما يُسقيه وليامز «مبنى الحكومة» للنزعة اللزومية، لأنها تعامل الأغلبية مثل السكان الأصليين في مستعمرة[2]. وكما يدّعي وليامز، لا يُمكننا أن نرحّب بهذا الاستنتاج. ندم سيدغويك على استنتاجاته، لكنّه لا يعتقد أنّ الأسف سببٌ للشك[3].

لقد زعمت أنّه من غير المرجح أن تكون ل متلاشية ذاتيًا. قد تكون على الأكثر جزئيًا متلاشية ذاتيًا وجزئيًا باطنية. يُمكنها أن تجعل النتيجة أفضل عندما لا يصدّق بعض الناس ل، لكن من غير المرجح أن تجعل النتيجة أفضل عندما لا يعتقد أحدٌ في ل.

هناك أساس آخر للشك في ذلك. لنفترض أننا جميعًا نصدّق ل. (سيبدو هذا أقل قابلية للتصديق عندما نتذكّر أن ل يُمكن أن تكون نظريّة تعدّدية، تعتمد على العديد من المبادئ الأخلاقية المختلفة). ثم نقرر أن ل متلاشية ذاتيًا كليًّا. أثبتنا أنَّ النتيجة ستكون أفضل إذا تسببنا لأنفسنا في تصديق صيغة محسنة من أخلاق الحس المشترك. قد ننجح في إحداث هذا التغيير في معتقداتنا. بالنظر إلى التغيرات في العالم وفي تقنيتنا، قد يصدق لاحقًا أن تكون النتيجة أفضل إذا قمنا بمراجعة معتقداتنا الأخلاقية. لكن إذا لم نعد نعتقد في ل، لأننا نعتقد الآن في صيغة ما من الأخلاق المشتركة، فلن نضطرّ إلى إجراء هذه المراجعات اللازمة لأخلاقنا. لن يكون سبب تصديقنا لهذه الأخلاق أننا نعتبره الآن الاعتقاد الأخلاقي الذي يجعل النتيجة أفضل. سيكون ذلك هو السبب في أننا تسبّبنا لأنفسنا في تصديق هذه الأخلاق. لكن، من أجل تصديق هذه الأخلاق، يجب أن ننسى أن ذلك ما فعلناه. سنعتقد الآن ببساطة في هذه الأخلاق. لذلك قد لا نضطرّ لإعادة النظر في أخلاقنا حتى لو صدق أن اعتقادنا في هذه الأخلاق سيزيد من فرص وقوع كارثة ما، مثل الحرب النووية.

---

(1) سيدغويك (1)، ص. 490.

(2) سين ووليامز (SEN AND WILLIAMS) ص. 16.

(3) «إن الشعور بأن أعمق حقيقة يجب أن أقولها هي على الإطلاق: «أخبار جيدة»... لن أقول، إن استطعت... أي شيء من شأنه أن يجعل الفلسفة -فلسفتي- شعبية». سيدغويك (2)، ص ص. 395-396.

يفترض أن تؤثر هذه الدعاوى على إجابتنا عن سؤال عما إذا كان توقّفنا جميعًا عن تصديق ل سيجعل النتيجة أفضل. قد نعتقد حقًّا أنَّ هناك اعتقادًا في نظرية أخلاق أخرى من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل على المدى القصير. ولكن بمجرد أن تتلاشى النزعة اللزومية ذاتيًا، وتنقطع الصلة، قد تكون العواقب على المدى الطويل أسوأ بكثير.

يشير هذا إلى أنَّ أكثر ما يُمكن أن يكون صحيحًا هو كون ل متلاشية جزئيًا. قد يكون من الأفضل أن يتسبب معظم الناس لأنفسهم في تصديق نظرية أخرى، من خلال عملية خداع الذات، التي يجب أن تُنسى أيضًا كي تنجح. لكن، يجب أن يستمر عدد قليل من الناس في تصديق ل كإجراء وقائيّ، ويجب أن يحافظوا على أدلة مقنعة بخصوص هذا الخداع الذاتي. لا يحتاج هؤلاء الأشخاص إلى العيش في مبنى حكومي، أو يكون لديهم أي وضع خاص آخر. إذا سارت الأمور على ما يرام، فإن الأقلية لن تفعل شيئًا. غير أنّه إذا صارت النظرية الأخلاقية التي تصدّقها الأغلبية كارثية، يُمكن للأقليّة عندئذ تقديم أدلتهم. عندما يعلم معظم الناس أن معتقداتهم الأخلاقية كانت نتيجة لخداع الذات، فمن شأن ذلك تقويض هذه المعتقدات ومنع وقوع الكارثة.

على الرغم من أنّني زعمت أن هذا غير مرجح، لنفترض أن ل **كانت** متلاشية ذاتيًا تمامًا. ولنفترض أنّها تطالبنا جميعًا بألّا نصدّقها في حد ذاتها، بل نصدّق نظرية أخرى. يدعي وليامز أنّه إذا كان الأمر كذلك، فإن النظرية تتوقف عن أن تستحق اسمها، لأنّها «لا تُحدّد شيئًا عن الطريقة التي يتم بها التفكير في العالم»[1]. إنّ هذه الدعوى محيّرة لأنّ ل يُمكن أن تطالب، كما يزعم وليامز أيضًا، بأن تكون الطريقة التي نفكر بها في الأخلاق، ومجموعة من رغباتنا وميولنا، «بالضرورة من أجل الأفضل»[2]. إنّها تطالب بشيء معيّن إلى حدٍّ ما، وذي نزعة لزومية تمامًا.

يدّعي وليامز دعوى ثالثة مفادها أنّه لو كانت ل انهزامية كليًا، فستتوقّف عن أن تكون فعّالة[3]. في حين لا يكون الأمر كذلك بالضرورة. لنفترض أن الأمور تحدث كما هو موضّح أعلاه. سنعتقد جميعًا في صيغة ما من ل، وسنصدق حقًا أننا متى اعتقدنا جميعًا في نظرية أخرى، فسيؤدي ذلك إلى

(1) وليامز، ص. 135؛ سين ووليامز، ص. 15.
(2) ولياامز، ص. 135؛ سين ووليامز، ص. 15.
(3) ولياامز، ص. 135؛ سين ووليامز، ص. 15.

أفضل نتيجة ممكنة. تطالبنا ل جميعًا بأن نصدق هذه النظرية الأخرى. بطريقة غير مباشرة، نحدث هذا التغيير في معتقداتنا. لا أحد يصدّق الآن ل. لكنّ هذا لا يُعلّل الدعوى بأن ل قد توقّفت عن أن تكون فعّالة. كان لها أثر كوننا جميعًا نصدّق الآن نظرية معينة أخرى. وسيولد تصديقنا لهذه النظرية الأخرى أفضل نتيجة ممكنة. على الرغم من أن لا أحد يصدق ل، فإنّها لا تزال فعّالة. توجد حقيقتان متواصلتان هما تأثيرات لاعتقادنا السابق في ل: حقيقة معتقداتنا الأخلاقية الجديدة، وحقيقة أنّه نظرًا لحيازتنا هذه المعتقدات، تكون النتيجة جيدة قدر الإمكان.

يدّعي وليامز عن حق أنّه إذا كانت ل متلاشية ذاتيًا، فلن يكون واضحًا ما يثبته ذلك. سيتعيّن علينا أن نُقرّر ما إذا كان ذلك يدل على أن ل «غير مقبولة، أم أنّه لا ينبغي لأحد أن يقبلها فقط»[1]. من الواضح أنّه بناء على افتراضاتنا الأخيرة، لا ينبغي لأحد أن يقبل ل من الناحية الأخلاقية. إذا قبل المرء ل، فستطالبه هي نفسها بضرورة أن يحاول أخلاقيًا رفض ل وتصديق بدلًا منها نظرية أخرى. بيد أنّ هناك سؤالين حسب وليامز: يتعلق السؤال الأول بما إذا كانت نظرية ما هي النظرية التي **يجب أن نحاول تصديقها أخلاقيًا**. ويتعلّق السؤال الثاني بما إذا كانت هذه هي النظرية التي **يجب أن نصدّقها من الناحية الفكرية أو من حيث البحث عن الحقيقة**، أي عمّا إذا كانت هذه النظرية صحيحة أم مستساغة أكثر. لقد زعمت من قبل أنّه متى كانت النظرية حول العقلانية متلاشية ذاتيًا، لا يثبت ذلك أن هذه النظرية لا يُمكن أن تكون النظرية الصحيحة أو المستساغة أكثر. هل يُمكننا تقديم دعوى مماثلة حول النظريات الأخلاقية؟

يعتمد جوابنا عن هذا السؤال جزئيًا على معتقداتنا حول طبيعة الاستدلال الأخلاقي. إذا أمكن لنظرية أخلاقية أن تكون **صحيحة** تمامًا بشكل صريح، فمن الواضح أنّه عندما تكون متلاشية ذاتيًا، لا يدلّ ذلك على أنّها لا يُمكن أن تكون صحيحة. غير أننا قد نعتبر بدلًا من ذلك الأخلاق مُنتَجا اجتماعيًا، إمّا فعليًا وإمّا بطريقة «النموذج البنائي». قد ندّعي حينئذ، أنّه لتكون النظرية الأخلاقية مقبولة، يجب أن تستوفي ما يطلق عليه رولز (Rawls) «شرط الإعلان»: يجب أن تكون نظرية تفرض على الجميع قبولها والاعتراف بها لبعضهم البعض علنًا[2]. لا يُمكن أن تكون النظرية الأخلاقية، وفق هذه الآراء الأخلاقية الفوقية، متلاشية ذاتيًا، في

(1) وليامز، ص. 135؛ سين ووليامز، ص. 15.

(2) رولز (RAWLS)، ص. 133 و182. وخصوصا الهامش 31.

حين يُمكنها أن تكون كذلك وفق وجهات نظر أخرى. قد يستغرق البت في هذه الآراء المختلفة كتابًا على الأقل، لذلك يجب عليّ، في هذا الكتاب، ترك هذا السؤال مفتوحًا. لا يهم إذًا، في نظري، ألّا تكون ل متلاشية ذاتيًا.

18. الاعتراض الذي يسلّم بعدم المرونة

سأعود الآن إلى اعتراضٍ أُثير سابقًا. لنتأمل أولئك الناس الذين يعتبرون نظرية المصلحة الذاتية انهزامية بشكل غير مباشر. ولنفترض أنّهم يعتقدون في صا، ومن ثَمّ ليسوا ناكرين للذات أبدًا، سيكون ذلك أسوأ بالنسبة إليهم. وسيكون من الأفضل بالنسبة إليهم أن تكون لديهم رغبات وميولًا أخرى. في حالة هؤلاء الأشخاص، لن يكون ذلك ممكنًا ما لم يؤمنوا بنظرية مختلفة. وقد يصدق أنّهم لا يستطيعون تغيير معتقداتهم أو ميولهم.

هناك دعـاوى مماثلة قد تكون صحيحة بالنسبة إلى ذوي النزعة اللزومية. لنفترض أنّه نظرًا لأننا جميعًا نعتقد في ل، لكون جميعًا فعّالين للخير خالصين. وهو ما يجعل النتيجة أسوأ مما لو كانت لدينا جميعًا ميول أخـرى. غير أنّه لا يُمكننا تغيير ميولنا إلا إذا غيّرنا معتقداتنا حول الأخلاق، ولا يُمكننا إحداث هذه التغييرات.

من غير المرجّح أن تكون كل هذه الدعاوى صحيحة. إذا كانت صحيحة، فهل ستقدّم اعتراضات على صا ول؟

قد يساعدنا على ذلك النظر في حالة متخيلة. لنفترض أن الشيطان يحكم الكون. لا يُمكن للشيطان تحديد النظرية الصحيحة حول العقلانية، أو النظرية الأفضل أو أفضل نظرية مستساغة. لكنه يعرف ماهية هذه النظرية، ويسبب بشكل منحرف اعتقادًا في أن لهذه النظرية آثارًا سيّئة من منظورها الخاص. عندما نتخيّل هذه الحالة، لا نحتاج إلى افتراض أنّ أفضل نظرية هي نظرية المصلحة الذاتية. أيًا كانت أفضل نظرية، فإن الشيطان سيتسبب في أن يكون للاعتقاد في هذه النظرية آثار سيّئة، من منظورها الخاص.

يمكننا بعد ذلك التسليم بالشيء نفسه حول النظريات الأخلاقية. لنفترض أن أفضل نظرية أخلاقية هي مذهب المنفعة. ينبغي لنا جميعًا، وَفقًا لهذه النظرية، أن نحاول التوصل إلى أفضل نتيجة للجميع، من

منظور محايد. يؤكد الشيطان أنّه متى صدّق الناس هذه النظرية، سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى الجميع. افترض بعد ذلك أن أفضل نظرية أخلاقية ليست النزعة اللزومية، وأنها تطالب كل شخص بألّا يخدع الآخرين أبدًا أو يُكرِههم أو يعاملهم بطريقة غير عادلة. يجزم الشيطان بأنّ من يصدّقون هذه النظرية هم في الواقع، على الرغم من نياتهم المخالفة، أكثر خداعًا وإكراهًا وظلمًا.

يؤكد الشيطان أنّه عندما يصدّق المرء نظرية ما، تكون لذلك آثار سيّئة من المنظور الخاص لهذه النظرية. هل سيعمل هذا على تبيان أن هذه النظرية ليست هي أفضل نظرية؟ من الواضح أنّه لن يفعل ذلك. أكثر ما يُمكن تبيانه هو ما يلي: نظرًا لتدخّل الشيطان، سيكون من الأفضل ألّا نصدّق أفضل نظرية. وبما أننا مجرد لعب في يدي الشيطان، فإن حقيقة الواقع محبطة للغاية. قد يكون من الأفضل ألا نعرف هذه الحقيقة أيضًا.

> سيكون من الأفضل، في هذه الحالة المتخيلة، ألّا نصدق أفضل نظرية. مما يدل على أننا يجب أن نرفض:
>
> (عا5) إذا كان يجب علينا أن نتسبب في اعتقادنا بأنه يوجد فعل ما خاطئ، فإنّ هذا الفعل **خاطئ**.

وكما زعمت، لا يُمكن أن **يُورَّث** الخطأ بهذه الطريقة.

لنفترض أن كل ما نعرفه هو تصديق نظرية ما يكون له آثار سيّئة من المنظور الخاص لهذه النظرية. لا يثبت ذلك أن هذه النظرية ليست الأفضل. يجب أن يتوقّف كون الأمر كذلك على **لماذا** يكون للاعتقاد في النظرية هذه الآثار السيّئة؟ توجد إمكانيتان: قد تنتج الآثار السيّئة عن قيامنا بنجاح بما تطالبنا به هذه النظرية. لو صدق ذلك، ستكون النظرية انهزامية بشكل **مباشر**، وهو ما يُمكن أن يُبطِل النظرية. في المقابل، قد تنتج الآثار السيّئة عن حقيقة منفصلة تمامًا عن الواقع. إذا كانت هذه الحقيقة هي تدخّل الشيطان، فإن ذلك لن يشكك في النظرية.

ما الذي ينبغي أن ندّعيه في شأن الإمكانيتين المذكورتين أعلاه؟ لنفترض أن ما يلي صحيح. سيكون من الأسوأ بالنسبة إلى كل واحد منا أن يصدّق صا، ومن ثَمَّ لن يكون ناكرًا للذات أبدًا. إذا صدَّقنا جميعًا ل، ومن ثَمَّ كُنّا فعالين للخير خالصين، فسيجعل ذلك النتيجة أسوأ. ولو كان لدينا أي من هذه المعتقدات والميول، لما تمكنّا من تغييرها. سيصدق إذًا أن الاعتقاد

في هاتين النظريتين له آثار سيّئة من المنظور الخاص لهاتين النظريتين. هل يلقي هذا ظلالًا من الشك على هاتين النظريتين؟ أم أنّه سيكون أشبه بمجرد تدخل للشيطان؟

قد لا تكون أفضل نظرية هي صا أو ل. سأناقش لاحقًا أننا يجب أن نرفض صا. ولكن إذا كنت مخطئًا، ولم تكن صا أو ل أفضل نظرية، أظن أن الإمكانيتين الموصوفتين توًّا لن تُقدما اعتراضًا على أي من النظريتين. متى كانت صا أو ل أفضل نظرية، سيكون لتصديق هذه النظرية آثار سيّئة من منظور هذه النظرية الخاص. غير أن هذه الآثار السيّئة لن تنتج عن فعلنا، أو محاولة فعلنا، ما تطالبنا به صا أو ل؛ بل ستنتج عن ميولنا. وهي الميول التي لن تطالبنا هذه النظريات بامتلاكها، بل ستطالبنا، إن استطعنا، بعدم فعل ذلك. ستطالبنا صا، إن استطعنا، بألّا نكون ناكرين للذات أبدًا. وستطالبنا ل، إن استطعنا، بألّا نكون فعّالين للخير خالصين. سيكون لدينا أحد هذه الميول لأننا نصدق إحدى هاتين النظريتين. لكنّ هاتين النظريتين لا تطالباننا بتصديقهما. تطالب صا كلّ شخص بأن يصدق نظرية الاعتقاد التي تكون الأفضل بالنسبة إليه. وتطالبنا ل بتصديق نظرية الاعتقاد التي تجعل النتيجة أفضل. بناء على الافتراضات المذكورة أعلاه، ستطالبنا صا ول **بعدم** تصديق صا ول .

وبما أننا نصدق إمّا صا وإمّا ل، فإن تصديق أي من النظريتين سيكون له آثار سيّئة من منظور هذه النظرية الخاص. لكن هذه الآثار السيّئة **لن** تكون نتيجة لفعلنا ما تُطالبنا به هاتان النظريتان، بل ستكون نتيجة لميولنا التي **لا** تُطالبنا هاتان النظريتان بامتلاكها، وتطالبنا، إن استطعنا ذلك، بألّا نمتلكها. وستكون نتيجة لتصديقنا ما **لا** تطالبنا هاتان النظريتان بتصديقه، وتطالبنا، إن استطعنا، بألّا نعتقده. بما أنّه لا يُمكن إلقاء اللوم على هذه الآثار السيّئة وفق هاتين النظريتين بأي من هذه الطرق، أقترح أنّه إذا صدقت الدعاوى المذكورة أعلاه، لن يُلقي ذلك بظلال من الشك على هذه النظريات. ستكون هذه الدعاوى، مثل تدخّل للشيطان، مجرد حقائق محبطة عن الواقع.

19. هل يُمكن أن يكون ما هو عقلاني أو أخلاقي مجرّد وسيلة؟

تطالبنا صا بأن نسلك بعقلانية، وتطالبنا ل بأن نسلك أخلاقيًّا؛ إنهما

ليستا سوى ما أسميته غاياتنا الصورية. لقد افترضت أن الفعل الأخلاقي لن يكون، على هذا النحو، غاية عينية تمنحنا إيّاها ل، إذ قد تدّعي ل أن السلوك أخلاقيًا مجرد وسيلة. وبالمثل، قد لا يكون الفعل بشكل عقلاني جزءًا من الغاية العينية التي تقدّم لنا صا. إذ قد تدّعي صا أن الفعل بشكل عقلاني مجرّد وسيلة. هل هذا اعتراض على هاتين النظريتين؟

هناك فرق هنا بين صا و«ل». لا يُمكن أن تدّعي صا أن غايتنا الصورية، على هذا النحو، غاية عينية. في حين يُمكن لـ ل أن تدّعي ذلك. قد يوجد اعتراض هنا على صا، لكن لا يُمكن أن يوجد اعتراض مماثل على ل.

قد نعترض على صا كالآتي: «إذا كان السلوك بعقلانية ليس غاية يجب تحصيلها، بل مجرد وسيلة، فلماذا يجب أن نكون عقلانيين؟ ولماذا يجب أن نرغب في معرفة ما لدينا أقوى سبب لفعله؟».

كيف ينبغي لمنظّر المصلحة الذاتيّة أن يَـردّ؟ قد يقبل نظرية قائمة الأهداف حول المصلحة الذاتية، ثم قد يزعم: «أن نكون عقلانيين ونسلك بشكل عقلاني هما، في حد ذاتهما، جزءان مما يجعل حياتنا تتحسن. إذا كانا بشكل عام أفضل بالنسبة إلينا، فإن صا لا تستلزم أن كوننا عقلانيين ونسلك بعقلانية مجرد وسيلة. إنهما، في حد ذاتهما، جزءان من غاية صا القصوى لكل فرد».

لنتأمل في ما يلي منظّر المصلحة الذاتية نصير مذهب اللذّة. يجب أن يعترف هذا الشخص بأنه يعتقد أنّ السلوك بعقلانية مجرد وسيلة. لكنه يستطيع أن يقول: «وفقا لـ صا، إن الفعل الذي لديك أقوى سبب للقيام به هو ما سيجعل حياتك تسير على أفضل نحو ممكن. إذا كنت ترغب في معرفة ما لديك أقوى سبب للقيام به، وتريد أن تتصرف بعقلانية، فلا يلزم عن صا أن هذه الرغبات بلا جدوى. لا يلزم عن الدعوى أنك إذا تبنيت صا، وتصرّفت بعقلانية، تكون أفعالك مهمة باعتبارها مجرد وسيلة. إذ كونها مهمة باعتبارها وسيلة لأن تكون مهمة. لن تكون رغباتك بلا طائل إلا إذا كان التصرف بعقلانية بلا أهمية. تدعي صا أنك عندما تقرر ما يجب فعله، مقارنة مع السلوك بعقلانية، **لاشيء يعدو أكثر أهمية**. إن هذه الدعوى الأخيرة مُستساغة حتى عندما يكون الفعل العقلاني بالنسبة إليك هو أن تجعل نفسك مستعدًا للسلوك بطريقة غير عقلانية. إنّ الأمر **الأكثر** أهمية، حتى هنا، هو أن تفعل ما يكون فعله عقلانيًا بالنسبة إليك».

أنتقل الآن من صا إلى ل. قد تزعم ل أن السلوك بشكل أخلاقي مجرد وسيلة. يُمكن أن نعترض على ذلك كالآتي: «إذا كان الأمر كذلك، فلماذا نهتم بالأخلاق»؟ لنتأمل أولًا أبسط نوع من ذي النزعة اللزومية، أي ذي مذهب اللذة النفعي. قد يقول مثل هذا الشخص: «إن ما يهم أخلاقيًا هو إن كان ما يحدث جيدًا أم سيّئًا. يكون الأمر سيّئًا متى كانت المعاناة أكثر، وجيّدًا متى كانت السعادة أكبر. وما يهمّ أيضًا هو إن كنا نتصرف أخلاقيًا، ونتجنب الفعل الخاطئ. يجب أن نحاول أن نبذل قصارى جهدنا لتخفيف المعاناة وزيادة السعادة. إن هذا مهم، ليس في حدّ ذاته، بل بسبب آثاره. بهذا المعنى، يكون تجنب الفعل الخاطئ مجرد وسيلة، لكن لا يلزم عن هذا أنّه **لا** يهم أخلاقيًا كوننا نتجنب الفعل الخاطئ. عندما نقرر ما يجب فعله، مقارنة بتجنب الفعل الخاطئ، **لا شيء يكون أكثر أهمية**. إن هذه الدعوى الأخير مستساغة حتى عندما يكون ما يتعين علينا القيام به هو جعل أنفسنا مستعدّين للسلوك بشكل خاطئ. إن ما يهمّ **أكثر**، حتى هنا، هو أننا نفعل ما يجب علينا فعله».

يجب على نصير مذهب اللذّة النفعي أن يعترف بأنّه، وَفقًا لوجهة نظره، **إذا** لم يكن للفعل الخاطئ آثار سيئة، فلن يكون ذلك مهمًا. وإذا كان هناك المزيد من الأفعال الخاطئة، لن يجعل ذلك في حد ذاته النتيجة أسوأ. ومثلما هو الحال مع صيغة مذهب اللذة لـ صا، إن تحقيق غايتنا الصورية أمرٌ مهمّ، لكن باعتبارها وسيلة فقط.

هل يُمكن لذي مذهب المنفعة الدفاع عن هذه الدعوى؟ قد يعتمد أولًا على عدم جاذبية ما يسمّيه وليامز بالانغماس الذاتي الأخلاقي[1]. لنقارن بين شخصين يحاولان تخفيف معاناة الغير. يتصرف الأول لأنه يتعاطف مع هؤلاء الناس، إذ يعتقد أيضًا أن المعاناة سيّئة ويجب تخفيفها. ويتصرف الشخص الثاني لأنّه يريد أن يعتبر نفسه شخصًا جيدًا أخلاقيًا. من بين هذين الشخصين، يبدو الأول أفضل. لكن الشخص الأول ليس لديه أي فكرة عن صلاح السلوك أخلاقيًا، أو عن صلاح الفعل الخاطئ. لقد بادَر إلى الفعل بسبب تعاطفه فقط، واعتقاده في أنّه يجب أن يمنع المعاناة لأنها سيّئة. يبدو أن هذا الشخص يعتبر العمل أخلاقيًا مجرد وسيلة. أمّا الشخص الثاني فيعتبر الفعل الأخلاقي غاية منفصلة جيدة في حدّ ذاتها. بما أن الشخص الأول يبدو أفضل، فهذا يدعم الدعوى بأن الفعل الأخلاقي مجرد وسيلة.

(1) وليامز (6)، الفصل الثالث.

لننظر في ما يلي:

> **القتل والموت العرضي**: لنفترض أنّني أعلم أن س على وشك الموت، وأنه يعتزم قتل ع كعمل أخير. وأعلم أيضًا أنّه ما لم يتم إنقاذ ف، سيموت بنيران حريق الغابة. قد أكون قادرًا على إقناع س بعدم قتل ع، أو بدلًا من ذلك أتمكن من إنقاذ حياة ف. هب أنّني أعتقد أنّه إذا قُتل ع على يد س، فلن يكون ذلك أسوأ من مقتل ف بحريق الغابة. ستكون هاتان النتيجتان سيّئتين على حد سواء، لأنهما تستلزمان قتل شخص ما. في النتيجة الأولى سيكون هناك أيضًا حالة خطيرة جدًّا من الفعل الخاطئ. لكن ذلك لن يجعل، وَفقًا لنظريتي، هذه النتيجة أسوأ. (قد يجعلها الأمر كذلك إذا تمكّن مرتكب الخطأ نفسه من النجاة. غير أن س على وشك الموت). وبما أنّني أعتقد أن الفعل الخاطئ، على هذا النحو، لا يجعل النتيجة أسوأ، فإنّني أعتقد أنّه متى كانت فرصتي في إنقاذ ف أكبر **قليلا** من فرصتي في إقناع س بعدم قتل ع، وجب أن أحاول إنقاذ ف[1].

سيقبل العديد من الناس هذا الاستنتاج الأخير. سيعتقدون أنّه متى كانت فرصتي في إنقاذ ف أكبر قليلًا، وجب أن أحاول إنقاذه بدلًا من ع. هل يُمكننا أن ندّعي، إذا قبلنا هذا الاستنتاج، أنّه أمرٌ سيّئ في حد ذاته أن يوجد المزيد من الأفعال الخاطئة؟ هل يُمكننا الزعم بأن عليّ أن أحاول منع الموت العرضي لـ ف، بِرغْم أن قتل س لـ ع سيكون نتيجة أسوأ لأنه ينطوي على فعل خاطئ؟ سيكون من الصعب الدفاع عن هذه الدعوى. إن هذه حالة أخرى تدعم، بالنسبة إلى كثير من الناس، الرأي القائل بأن تجنب الفعل الخاطئ مجرد وسيلة.

قد يُعترض على ذلك كالآتي: «إذا كان س ينوي قتل ع، فهذا يعني أن السوء موجود من قبل. إنك لا تمنع السوء عندما تقنع س فقط بعدم تنفيذ نيته في القتل. هذا هو السبب في أنك يجب أن تحاول إنقاذ ف». يُمكننا تغيير الحالة. هب أنّني أعلم أن س قد يعتقد قريبًا بشكل خاطئ أن ع قد خانه. إن س ليس سيّئًا من الناحية الأخلاقية، لكنه مثل عطيل. إنّه شخص جيد، لكن يحتمل أن يكون سيّئًا. أعلم أنّه من المحتمل أنّه إذا اعتقد س أنّه تعرض للخيانة من قبل ع، فسيقوم، مثل عطيل، بقتل ع.

---

(1) أنا مدين بهذا المثال لطوماس سكانلون (T. Scanlon).

لدي فرصة سانحة لمنع س من اكتساب هذا الاعتقاد الخاطئ، ومن ثمّ منعه من قتل ع. لكن لدي فرصة أكبر قليلًا لإنقاذ حياة ف. وكما سلف الذكر، إن س على وشك الموت في جميع الحالات. سيعتقد كثير من الناس مرة أخرى أنّه يجب أن أحاول إنقاذ حياة ف. مما يشير إلى أنّه متى عزم س على القتل، ثم قتل ع، فلن تكون هذه النتيجة أسوأ مما لو أن ف قُتل عرضيًا. لو كانت هذه النتيجة أسوأ، فلماذا أحاول إنقاذ ف بدلًا من ع؟ لماذا يجب أن أحاول منع أقل الضررين، عندما تكون فرصتي في النجاح أكبر قليلًا فقط؟

لنفترض أنّه بما أننا نعتقد أنّه يجب أن أحاول إنقاذ ف، فإننا نتفق على أن موت ع لن يكون نتيجة أسوأ من موت ف. إذا كان الأمر كذلك، فإن السوء في موت ع هو ببساطة موت ع. لا يُمكن أن يجعل تشكيل س لنيته القاتلة، ثم تصرفه بشكل خاطئ للغاية، هذه النتيجة أسوأ. يُمكن أن نستنتج، كما زعمت، أن تجنب الفعل الخاطئ مجرد وسيلة.

يعتقد الكثير من الناس، في مثل هذه الحالات، أن الفعل الخاطئ لا يجعل النتيجة أسوأ. هل من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل إذا كان هناك المزيد من الأفعال الصالحة أخلاقيًا، والمزيد من الواجبات التي تم أداؤها؟ قد أَعِد في كثير من الأحيان أن أفعل ما كنت أنوي فعله في جميع الأحوال، فسأتسبب بذلك في صدق أداء المزيد من الواجبات. لكن لا أحد يعتقد أن ذلك سيجعل النتيجة أفضل، أو سيكون ما يجب أن أفعله.

لنفترض بعد ذلك أنّه تم القضاء على الفقر، وتوقفت الكوارث الطبيعية، ولم يعد الناس يعانون من أي مرض جسدي أو عقلي، ومن خلال الكثير من الطرق الأخرى، لم يعد الناس يحتاجون إلى مساعدة من أشخاص آخرين. كل هذه التغييرات ستكون، بطريقة ما، جيدة. هل ستكون بأي طريقة سيّئة؟ إنّه لمن الرائع أخلاقيًا أن نساعد الآخرين الذين يكونون في محنة، بتكلفة باهظة على الذات. يحتاج عدد قليل جدًا من الناس في العالم الذي وصفته إلى مثل هذه المساعدة. سيوجد عدد أقل بكثير من هذه الأعمال الرائعة أخلاقيًا، فهل سيكون ذلك سيّئًا؟ هل سيجعل هذه النتيجة أسوأ من ناحية واحدة؟

إذا أجبنا بـ لا، فهذا يدعم مرة أخرى الرأي القائل بأن الفعل الأخلاقي مجرد وسيلة. لكن البعض منا سيجيب بنعم. نعتقد أن النتيجة **ستكون** في هذا السياق أسوأ. وهناك أيضًا العديد من الأشخاص الذين يتبنّون

وجهة نظر مختلفة حول الفعل الخاطئ. قد يعتقد هؤلاء الأشخاص أنّه مقارنة بموت ف العرضي، سيكون قتل س لـ ع، باعتباره نتيجة، أسوأ بكثير. هل يُمكن لذي النزعة اللزومية قبول هذه الدعاوى؟

يعتمد ذلك على المبادئ التي يقبلها. لنتأمل أولًا نصير مذهب اللذة النفعي. إذا لم يتسبب قتل س لـ ع في معاناة أكثر من موت ف العرضي، أو خسارة أكبر للسعادة، فلا يُمكن لهذا النفعي أن يدعي أن القتل، باعتباره نتيجة، أسوأ بكثير. هذا كل ما يُمكنه ادعاؤه في ما يتعلق بالأعمال الرائعة أخلاقيًا. إحدى المصادر الرئيسة للسعادة هي الاعتقاد بأن المرء يساعد الغير بطرق مفيدة. لذلك سيكون الأمر سيئًا إذا احتاج عدد قليل جدًّا من الناس إلى هذه المساعدة.

انظر بعد ذلك إلى ذي النزعة اللزومية الذي يقبل نظرية قائمة الأهداف حول المصلحة الذاتية. بناءً على هذه النظرية، قد يكون كونك أخلاقيًا وتصرفك أخلاقيًا في حد ذاتهما جيِّدين لنا، أيًا كانت آثارهما. قد يكونان من بين الأشياء الأفضل بالنسبة إلينا، أو التي تجعل حياتنا تسير بشكل أفضل. قد يكون كونك سيِّئًا من الناحية الأخلاقية، في حدِّ ذاته، أحد الأشياء الأسوأ بالنسبة إلينا. إذا وضع ذو النزعة اللزومية هذه الدعاوى، يُمكنه أن ينكر أن الفعل الأخلاقي وتجنب الفعل الخاطئ مجرد وسيلة. وَفقًا لأي صيغة معقولة لـ ل، من الأفضل أن تتحسّن حياتنا. إن الفعل الأخلاقي وتجنب الفعل الخاطئ، وَفقًا للدعاوى التي قدمت توا، جزءان من الغاية الأخلاقية القصوى التي قدمت لنا ل.

من وجهة النظر هذه، برغم أنهما جزءان من هذه الغاية، فإنّهما ليسا في حد ذاتهما غايتين أخلاقيتين. إنهما جزءان من هذه الغاية لأن كونك أخلاقيًا، مثل كونك سعيدًا، هي إحدى الأمور التي تجعل حياتنا تتحسن.

قد يقدم ذو النزعة اللزومية دعوى مختلفة. يُمكن أن يدّعي أن غايتنا الصورية هي، على هذا النحو، غاية عينية. ويمكن أن يدعي أن الأمر سيكون أسوأ متى وجد المزيد من الأفعال الخاطئة، حتى لو لم يكن ذلك أسوأ بالنسبة إلى أي أحد. وبالمثل، قد يكون من الأفضل أن يسلك عدد أكبر من الناس أخلاقيًا، حتى لو لم يكن ذلك أفضل بالنسبة إلى أي أحد. يُمكن أن يدّعي ذو النزعة اللزومية أن تحقيق غايتنا الصورية له أولوية مطلقة على تحقيق غاياتنا الأخلاقية الأخرى. يُمكنه أن يقبل وجهة نظر الكاردينال نيومان (Newman). اعتقد نيومان أن الألم والخطيئة سيئان معًا، لكن

الخطيئة أسوأ بشكل مطلق. إذا كانت الإنسانية جمعاء قد عانت من «الألم الشديد»، فإنّ ذلك أقل سوءًا من ارتكاب خطيئة واحدة[1].

قليل من ذوي النزعة اللزومية سيذهبون إلى هذا الحدّ. ولكن بما أن وجهة نظر نيومان هي صيغة من ل، فلا يُمكننا الزعم بأن ل تعطي وزنًا قليلًا جدًّا لتجنب الفعل الخاطئ. يُمكن أن تعطي ل لهذه الغاية أولوية مطلقة على جميع غاياتنا الأخلاقية الأخرى.

قد يبدو مرة أخرى أنّ ل ليست نظرية أخلاقية مميزة، غير أنّها يُمكن أن تشمل جميع النظريات. لكن الأمر ليس كذلك. يُمكن أن يدّعي معارضو النزعة اللزومية، ليس كون ل تعطي وزنا قليلا جدًّا لتفادي الفعل الخاطئ، بل كون ل تعطي هذا الوزن بطريقة خاطئة. وفق هذه الصيغة المتطرفة من ل، يُعتبر تجنب الفعل الخاطئ إحدى غاياتنا الأخلاقية **المشتركة**. قد يقول معارض النزعة اللزومية إنّه يجب عليّ ألّا أتصرّف بشكل خاطئ، حتى لو تسبّبت في ارتكاب أشخاص آخرين لفعل خاطئ ضعيف جدًّا. في هذه الحالة لن أسلك بشكل خاطئ وفق هذه الصيغة من ل. إذ متى فعلت ما يضعف حدوث الفعل الخاطئ بشكل أكثر فاعلية، أفعل ما يجب عليّ فعله.

20. استنتاجات

سأقوم الآن بتلخيص النصف الثاني من هذا الفصل. لقد سلّمت، بالطرق التي وصفتها، بأنّ النزعة اللزومية انهزامية بشكل غير مباشر. تكون النتيجة أسوأ إذا كنّا دائمًا على استعداد لفعل ما من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل. وإذا كان لدينا جميعًا هذا الميل، فقد تكون النتيجة أفضل مما هي في الواقع، بالنظر إلى كيف يكون الأشخاص فعليًا. لكن النتيجة ستكون أسوأ مما لو كانت لدينا مجموعات أخرى من الدوافع الممكنة سببيًا.

تساءلت عما إذا كانت ل انهزامية بشكل غير مباشر، أي تبطل من منظورها الخاص. إذا كان استعدادنا الدائم لفعل ما يجعل النتيجة أفضل من شأنه أن يجعل النتيجة أسوأ، فإن ل تطالبنا بألّا يكون لدينا هذا الميل. وبما أن ل تقدم هذه الدعوى، فإنّها لا تبطل من منظورها الخاص.

---

(1) نيومان (NEWMAN)، المجلد الأول، ص. 204.

هب أننا نقبل جميعًا ل. تطالبنا نظريتنا بضرورة أن نتسبب في أن يكون لدينا، أو أن نحتفظ، بأحد أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، من منظور النزعة اللزومية. وبما أنّ ل انهزامية بشكل غير مباشر، لزم عن ذلك ما يلي: إذا كان لدينا إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة، فسنسلك أحيانًا بشكل خاطئ عن قصد وفقًا لنظريتنا. لكنّنا لا نحتاج، نظرًا للسبب الخاص الذي يجعلنا نتصرف بشكل خاطئ، إلى اعتبار أنفسنا، عندما نتصرّف على هذا النحو، سيّئين من الناحية الأخلاقية. يُمكننا أن نعتبر هذه حالات من **الفعل الخاطئ الذي لا يستوجب اللوم**. يُمكننا أن نصدق هذا لأننا نتصرف بناء على مجموعة من الدوافع التي سيكون من الخطأ أن نتسبب لأنفسنا في فقدانها.

قد تكون بعض هذه الدعاوى ضمنية حتى لو لم تكن ل انهزامية بشكل غير مباشر. وتكون هذه الدعاوى ضمنية متى كانت ل ذات مطالب غير واقعية. ربما يكون هذا صحيح. من المحتمل أننا، حتى لو صدقنا جميعًا ل، سيكون من المستحيل سببيًا أن نصير مستعدين دائمًا لفعل ما نعتقد أنّه سيجعل النتيجة أفضل. إذا كان هذا صحيحًا، فإنّ ل تطالبنا بمحاولة الحصول على إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة.

عندما تقدّم ل هذه الدعاوى المختلفة، تكون متّسقة. ولا تفشل في أخذ الأخلاق على محمل الجدّ. حتى لو قبلنا هذه الدعاوى، ستظل هناك العديد من الحالات الأخرى التي نعتبر أنفسنا فيها سيّئين أخلاقيًا. سيكون الأمر هكذا متى جعلنا النتيجة عن قصد **أكثر** سوءًا، ولم نفعل ذلك لأنّ لدينا إحدى أفضل مجموعات الدوافع الممكنة. على الرغم من أننا لن نهتم فقط بتجنب الفعل الخاطئ، بما أننا سنهتم أيضًا بامتلاك أفضل الدوافع، فإنّنا ما زلنا نعتبر أن العديد من الأفعال تكشف أن الفاعل سيّئ من الناحية الأخلاقية.

قد يَعترض بأنّ هذه الدعاوى تسلّم بطريقة خاطئة الحتمية النفسية. إذا قبل ذو النزعة اللزومية بهذا الاعتراض، فيجب أن يعدّل دعاواه. يُمكن أن يدعي أنّه متى كانت لدينا إحدى أفضل مجموعات الدوافع، سيكون من الصعب علينا في الغالب تجنب فعل ما نعتقد أنّه خاطئ. يجب أن يعترف، في هذه الحالات، أننا لسنا بصالحين **تمامًا**، بل سيئون بمعنى ضعيف جدًّا فقط.

يوجد اعتراضٌ آخر مفاده أن النظرية الأخلاقية المقبولة لا يُمكن أن

تطالبنا بأن نجعل أنفسنا نفعل ما تدّعي هذه النظرية أنّه خاطئ. لكنني أعطيت مثالًا يرد هذا الاعتراض حتى من قبل معظم الذين يرفضون ل.

مفاد الاعتراض الثالث أنّه بما أنّ ل انهزامية بشكل غير مباشر، لا يُمكننا دائمًا تجنب فعل ما تدعي ل أنَّه خاطئ. وبما أنّه لا يُمكننا دائمًا فعل ما تدّعي ل أنّه يجب علينا فعله، فإن ل تطلب المستحيل. إنَّها تخرق مبدأ «يجب» تستلزم «يمكن». لقد زعمت أنّه يُمكن الرد على هذا الاعتراض.

أما الاعتراض الرابع فمفاده أن النتيجة ستكون أفضل إذا كانت لدينا معتقدات أخلاقية تتعارض مع ل. وإذا صدق ذلك، فستكون ل متلاشية ذاتيًا. ستطالبنا بألّا نصدّقها، هي ذاتها، بل نصدّق نظرية أخرى. لقد شككت في صحة ذلك. وأعتقد أن ل على أقصى تقدير متلاشية ذاتيًا جزئيًا، وباطنية جزئيًا. قد يجعل اعتقاد بعض الناس في نظرية أخرى النتيجة أفضل، لكن لن تكون النتيجة أفضل إذا لم يعتقد أحد في ل. وحتى لو كانت ل متلاشية ذاتيًا بالكامل، أعتقد أن ذلك لن يشكك في ل. يتوقف كون الأمر على هذا الحال على أفضل وجهة نظر حول طبيعة الأخلاق، وعلى التفكير الأخلاقي. بما أنّي لم أجادل أيًا من وجهات النظر تلك، لم أدافع تمامًا عن اعتقادي بأنّه، لو كانت ل متلاشية ذاتيًا، فلن يشكك ذلك في ل.

تساءلت أخيرًا عما إذا كان يُمكننا قبول دعوى ل بأن الفعل الأخلاقي مجرد وسيلة. إذا لم نستطع ذلك، لن تحتاج ل إلى تقديم هذه الدعوى. قد تزعم بالأحرى بأنّ منع الفعل الخاطئ له أولوية مطلقة على غاياتنا الأخلاقية الأخرى. لا يستطيع **النفعيون** تقديم هذه الدعوى. في حين يستطيع ذوو النزعة اللزومية ذلك.

ناقشتُ في النصف الأول من هذا الفصل نظرية المصلحة الذاتية حول العقلانية. وناقشتُ في النصف الثاني منه مجموعة من النظريات الأخلاقية ذات نزعة لزومية. من المعقول أن ندّعي أن كل هذه النظريات انهزامية بشكل غير مباشر. وربما تكون متلاشية ذاتيًا. غير أن الانهزامية بشكل غير مباشر، في حالة هذه النظريات، لا تعني الانهزامية بشكل ضار. ولا تقدم هذه الحقائق اعتراضات مستقلة على هذه النظريات. إذ لا تبين هذه الحقائق أن هذه النظريات إمّا خاطئة وإمّا لا يُمكن الدفاع عنها. قد يكون هذا صحيحًا، لكن الحجج التي أُعمِلت حتى الآن لم تثبت ذلك. إنَّها تثبت على أقصى تقدير أن ما يُمكن ادعاؤه بشكل مستساغ أكثر تعقيدًا مما كنا نأمل.

الفصل الثاني

معضلات عملية

21. لماذا لا يُمكن أن تكون ل انهزامية بشكل مباشر؟

لقد وصفت كيف يُمكن للنظريات أن تكون انهزامية بشكل غير مباشر. فكيف يُمكن للنظريات أن تكون انهزامية **بشكل مباشر**؟ لنقل إنّ شخصًا ما **يتبنّى النظرية ظا بنجاح** عندما ينجح في القيام بالعمل الذي، من بين الأعمال الممكنة بالنسبة إليه، يُحقّق بشكل أفضل غايات ظا المعطاة. لنستعمل الضمير نحن للدلالة على «أعضاء مجموعة ما». قد نعتبر ظا:

انهزامية بشكل جماعي مباشر متى صدق أننا إذا تبنينا جميعًا ظا بنجاح، فسنتسبب في تحقيق غايات ظا المعطاة بشكل أسوأ من تحققها في حال لم يتبنّ **أي** منا ظا بنجاح.

يبدو هذا التعريف معقولًا. تعطينا «كل» و«لاواحد» أبسط الحالات. ستكفينا مناقشتهما.

على الرغم من أن التعريف يبدو معقولًا، إلا أنّنا يجب أن نرفضه. إذ يتوقف عن كونه معقولًا عند تطبيقه على بعض **مشاكل التنسيق**. تلك الحالات التي يعتمد فيها تأثير فعل كل شخص على ما يفعله الغير. توجد حالة بسيطة، في الصفحتين 120-121. وإليكم حالة أخرى أدناه.

أنت

		تفعل (1)	تفعل (2)	تفعل (3)
أنا	أفعل (1)	ثالث أفضل	سيئ	سيئ
	أفعل (2)	سيئ	ثاني أفضل	أفضل مساو
	أفعل (3)	سيئ	أفضل مساو	سيئ

إذا فعلنا (1) معًا، فقد تبنّينا معًا ل بنجاح. بما أنّك فعلت (1)، فقد كنت سأجعل النتيجة أسوأ لو فعلتُ (2) أو (3). ويمكنك أن تدعي الشيء نفسه. إذا فعلنا معًا بدلًا من ذلك (2)، فلا أحد منا يتبع ل بنجاح. وبما أنّك فعلت (2)، فقد كنتُ سأجعل النتيجة أفضل لو فعلت (3). ويمكنك أن تدّعي الشيء نفسه. إذا فعل كلانا (1) بدلا من (2)، فكلانا ينجح، وليس لاواحد منّا، في اتباع ل. لكننا نجعل بذلك النتيجة أسوأ، فنتسبب في تحقيق غاية ل المعطاة بشكل أسوأ. وَفقًا للتعريف الوارد أعلاه، تكون ل هنا انهزامية.

إن هذا الاستنتاج غير معلّل. صحيح أننا إذا فعلنا معًا (1)، سيتبع كلانا ل بنجاح. في حين لو حققنا أيًا من أفضل النتائج، سنكون قد تبنّينا ل بنجاح **كذلك**. لو كان أحدنا قد فعل (2) وفعل الثاني (3)، فسيكون كل واحد قد فعل، من بين الأفعال التي كانت ممكنة بالنسبة إليه، ما من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل. لا يتعلق الاعتراض على ل هنا بكونها انهزامية، بل بكونها **غير محدّدة**. نتبع معًا (ل) بنجاح متى فعلنا معًا (1)، ومتى فعل أحدنا (2) وفعل الثاني (3). لأن هذا صحيح، إذا تبنينا معًا ل بنجاح، فإنّ ذلك لا **يضمن** أن أفعالنا مجتمعة تُنتج إحدى أفضل النتائج الممكنة. كما لا يضمن أنّها **لا** تفعل ذلك. لو أنتجنا إحدى أفضل النتائج، لكنا تبنّينا ل بنجاح. لا توجّهنا ل **بعيدًا** عن أفضل النتائج. إن الاعتراض أضعف. تفشل ل فقط في توجيهنا إلى هذه النتائج. (سأشرح في المبحث 26 كيف يُمكن الرد جزئيًا على هذا الاعتراض)[1].

إذا وجهتنا ل بعيدًا عن أفضل النتائج، فسيكون **من المؤكّد** أننا متى تبنينا ل بنجاح، **لن** ننتج إحدى أفضل النتائج. وهذا يقودنا إلى تعريف آخر. لنعتبر النظرية ظا:

انهزامية بشكل جماعي مباشر متى

(1) كان **من المؤكد** أننا إذا تبنينا جميعًا ظا بنجاح، نتسبب في تحقيق غايات ظا المعطاة على نحو أسوأ مما لو لم يكن أيًا منا قد تبنى ظا بنجاح، أو

(2) ستتسبب أفعالنا في تحقيق غايات ظا المعطاة بشكل أفضل فقط إذا **لم** نتبنى ظا بنجاح.

(3) تعبر عن الفكرة القائلة بأنه للتسبب في تحقيق غايات

(1) أتابع في هذه الفقرات ريغان (REGAN) فقط.

ظا المعطاة على نحو أفضل، يجب **ألا نطيع** ظا. لا أقصد بتعبير«متى»«فقط متى»، لأننا لسنا بحاجة إلى تغطية جميع الحالات. وكما أوضحت، لا تعني «نحن» «كل شخص حي»، بل«جميع أعضاء مجموعة ما».

هل يُمكن أن تكون (1) و(2) صحيحتين في حالة ل؟ هل يُمكن أن يصدق أننا لن نجعل النتيجة أفضل إلّا إذا لم نتبنَّ ل بنجاح؟ ومن ثَمَّ، هل يُمكن أن يكون من المؤكد أنه متى تبنِّينا جميعًا ل، بدلًا من لاأحد، بنجاح، نجعل النتيجة أسوأ؟ لاواحدة منهما ممكنة. إننا نتبنّى ل بنجاح عندما يقوم كل منّا بالفعل الذي من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إليه، يجعل النتيجة أفضل. متى حققت أفعالنا مجتمعة أفضل نتيجة، دل ذلك بالضرورة على أننا نتبنى جميعًا ل بنجاح. لا يُمكن أن يُصدَّق هنا أنَّه متى تصرف أي شخص بشكل مختلف، يُمكنه أن يجعل النتيجة أفضل. طبقا لهذا التعريف، لا يُمكن أن تكون ل انهزامية بشكل مباشر.

يمكن أن تكون ل نظرية تعددية، تقيّم جودة النتائج بالاعتماد على عدة مبادئ مختلفة. قد يكون أحدها دعوى نصير مذهب المنفعة حول الأضرار والفوائد، وقد تكون المبادئ الأخرى حول التوزيع العادل، أو الخداع، أو الإكراه، أو الاستحقاقات. إذا طالبتنا هذه المبادئ وغيرها بالموافقة على أي النتائج ستكون أفضل، فسيطبق الاستدلال المعطى توًّا. لا يُمكن لهذه النظرية التعدّدية أن تكون انهزامية بشكل مباشر، لأنها **عامل محايد**: تعطي لجميع العوامل غايات أخلاقية **مشتركة**. متى تسبّبنا في تحقيق هذه الغايات المشتركة على أفضل وجه، نكون بالضرورة تابعين لهذه النظرية بنجاح. ونظرًا لأنّ الأمر كذلك، لا يُمكن أن يصدق أننا نتسبب في تحقيق هذه الغايات على أفضل وجه فقط عندما لا نتبنّى هذه النظرية.

22. كيف يُمكن للنظريات أن تكون انهزامية بشكل مباشر؟

ماذا لو كانت نظريتنا **عاملًا نِسبِيًّا**، أي تعطي **لمختلف** العوامل غايات **مختلفة**؟ قد لا نتمكن الآن من تطبيق القاعدة (2) من تعريفي. إذا عينت ظا غايات مختلفة لأشخاص مختلفين، فقد لا توجد طريقة يُمكننا من خلالها تحقيق غايات ظا المعطاة **لكل واحد** على أفضل وجه. ولكن يُمكننا تطبيق القاعدة (1) مع تعديل طفيف. سأقدم تعريفًا آخر. لتكن ظا:

> **انهزامية بشكل فردي مباشر** متى كان من المؤكد أنّه إذا نجح شخص ما في اتباع ظا، فسيتسبب في تحقيق غايات ظا المعطاة بشكل أسوأ مما كان سيحدث لو لم يتبع ظا بنجاح،

ولتكن

> **انهزامية بشكل جماعي مباشر** متى كان من المؤكد أننا إذا تبنينا ظا بنجاح، فسنتسبب في تحقيق غايات ظا المعطاة **لكل واحد** على نحو أسوأ مما كان سيحدث لو لم يتبع أي منا ظا بنجاح.

تقدِّم نظرية المصلحة الذاتية غايات مختلفة لعوامل مختلفة. هل يُمكن لهذه النظرية أن تكون انهزامية بشكل فردي مباشر؟ تكمن الغاية التي تعطيني صا في أن تسير حياتي، بالنسبة إليّ، على أفضل نحو ممكن. أتبنّى صا بنجاح عندما أفعل، من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إليّ، ما سيكون أفضل لي. هل يكون من المؤكد أنّني إذا اتبعت صا بنجاح، سأجعل النتيجة أسوأ بالنسبة إلي؟ إن هذا غير ممكن. لا يُمكن ذلك سواء في حالة فعل فردي، أو في حالة سلسلة من الأفعال في أوقات مختلفة. تشبه حجة الدفاع عن هذه الدعوى الثانية الحجة التي ذكرتها أعلاه. تعيّن لي صا في أوقات مختلفة الغاية **المشتركة** نفسها: تسير حياتي على أفضل نحو ممكن بالنسبة إلي. متى تسببت أفعالي، في أوقات مختلفة، في أن تسير حياتي على أفضل نحو ممكن، أكون بالضرورة قد نجحت في اتّباع صا في كل فعل أقوم به. إنّني أفعل بالضرورة، من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إلي، ما هو أفضل لي. لذلك لا يُمكن التأكد من أنّني إذا اتبعت دائمًا صا بنجاح، فسأجعل بذلك النتيجة أسوأ بالنسبة إليّ.

ما يُمكن أن يكون أسوأ بالنسبة إليّ هو أن أكون **ميّالا** دائمًا لاتّباع صا. لكن في هذه الحالة، لا تكون أفعالي سيّئة بالنسبة إلي، بل ميلي. لا يُمكن أن تكون صا انهزامية بشكل فردي مباشر، في حين يُمكنها أن تكون انهزامية بشكل جماعي **غير مباشر** فقط.

هل يُمكن للنظريات أن تكون انهزامية بشكل **جماعي** مباشر؟ هب أن النظرية ظا تعطيك وتعطيني غايات مختلفة. وهب أن كلًا منّا إمّا (1) يدعم غايته المعطاة من قبل ظا أو (2) يدعم فعليًا غاية الآخر. انظر النتائج المبينة أدناه.

		أنت	
		تفعل (1)	تفعل (2)
أنا	أفعل (1)	تحققت غاية ظا المعطاة لكل واحد كثالث أفضل	تحققت غايتي بشكل أفضل وغايتك بشكل أسوأ
	أفعل (2)	تحققت غايتي بشكل أسوأ وغايتك بشكل أفضل	تحققت غاية ظا المعطاة لكل واحد كثاني أفضل

لنفترض أخيرًا أن لا اختيار منهما سيؤثر على الآخر. سيصدق عندئذ على كل منهما أنّه إذا فعل (1) بدلًا من (2)، سيتسبب بذلك في تحقيق غايته المعطاة من قبل ظا بشكل أفضل. سيكون الأمر كذلك مهما فعله الآخر. كلانا يتبع ظا بنجاح فقط إذا فعلنا معًا (1) بدلًا من (2). عندها فقط يكون ما يفعل كل واحد، من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إليه، هو ما يحقّق غايته المعطاة من قبل ظا بشكل أفضل. لكن من المؤكد أنّه إذا كان كلانا، بدلًا من لاواحد، يتبع ظا بنجاح -إذا فعل كلانا (1) بدلًا من (2)- سنتسبب بذلك في تحقيق غاية ظا المعطاة لكلينا. إن نظرية ظا هنا انهزامية بشكل جماعي مباشرة.

تحوز مثل هذه الحالات أهمية عملية كبيرة. قد تحدث أبسط الحالات عندما:

(أ) تكون النظرية ظا عاملا نسبيًا، أي تعطي غايات مختلفة لمختلف العوامل،

و(ب) يعتمد تحقيق غايات ظا المعطاة لكل شخص جزئيًا على ما يفعله الغير،

و(ج) لن يؤثر ما يفعله كل واحد على ما يفعله الغير.

23. معضلات السجين والخيور العامة

غالبا ما تُستوفى هذه الشروط الثلاثة إذا كانت ظا نظرية المصلحة الذاتية. وغالبًا ما تكون صا انهزامية بشكل جماعي مباشر. لهذه الحالات اسم مضلّل مأخوذ عن مثال واحد. إنّه **معضلة السجين**. يتم استجوابنا أنت وأنا بشكل منفصل حول جريمة مشتركة. انظر النتائج المبيّنة أدناه.

أيًّا كان ما يفعله الآخر، سيكون من الأفضل لكل واحد منا أن يعترف. من خلال الاعتراف سيكون كل واحد متأكدًا من أنّه سينقص عامين من السجن. في حين إذا اعترفنا معًا، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى كلينا مما لو بقينا صامتين.

		أنت: تعترف	أنت: تبقى صامتًا
أنا	أعترف	يُحكم على كل واحد منّا بعشر سنوات	يُطلق سراحي يُحكم عليك باثنتي عشرة سنة
	أبقى صامتًا	يُحكم علي باثنتي عشرة سنة يُطلق سراحك	يحكم على كل واحد منّا بسنتين

دعونا نبسط المسألة. سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كلينا لو فعل كل منا، بدلًا من لاواحد منا، ما هو أفضل له. تحدث حالة واحدة عندما:

(**الوضع الإيجابي**) يُمكن لكل منا إمّا (1) أن يمنح نفسه أقل الفائدتين وإما (2) يمنح الآخر أكبر فائدة.

و(**الوضع السلبي**) لن يكون أي اختيار بطرق أخرى أفضل أو أسوأ لأيٍّ منا.

عندما يتحقق الوضع الإيجابي، تكون النتائج كما هي موضحة أدناه.

أنت

		تفعل (1)	تفعل (2)
أنا	أفعل (1)	يحصل كل واحد على أقل فائدة	أحصل على الفائدتين معًا لا تحصل على أي منهما
	أفعل (2)	لا أحصل على الفائدتين تحصل عليهما معا	يحصل كل واحد منا على أكبر فائدة

إذا أضفنا الوضع السلبي، تصبح الخطاطة كما هي موضحة أدناه.

أنت

		تفعل (1)	تفعل (2)
أنا	أفعل (1)	أفضل ثالث لكل واحد	الأفضل لي، الأسوأ لك
	أفعل (2)	الأسوأ لي، الأفضل لك	أفضل ثانٍ لنا معًا

لا يُمكن عرض جزء من الوضع السلبي في هذه الخطاطة. يجب ألا يكون هناك أي **تبادلية (المعاملة بالمثل)**: يجب أن يصدق ألّا خيار منهما سيدفع الآخر إلى القيام بالخيار ذاته. سيكون من الأفضل لكلّ واحدٍ منّا أن يفعل (1) بدلا من (2). يكون الوضع كذلك أيًا كان ما يفعله الآخر. لكن إذا فعل كلانا (1)، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى كلينا مما لو فعلنا معًا (2).

متى لا يُمكن لخيار أحدنا أن يؤثر على خيار الآخر؟ فقط عندما يجب أن يتخذ كل منا خيارًا نهائيًا قبل معرفة ما اختاره الآخر. نادرًا ما يكون هذا صحيحًا خارج السجون أو مكاتب **منظري اللعبة**. ولن يضمن ذلك الوضع السلبي. قد تؤجل، على سبيل المثال، التبادلية. إذ قد يؤثر أي من الخيارين متى تضرر لاحقًا أو استفاد منه الآخر. لذلك، نادرًا ما نعرف أننا نواجه معضلة السجين الخاصة بشخصين.

تدعم هذه الدعوى الأخيرة أدبيات واسعة النطاق حول معضلات السجين. إنّها تصف عددًا قليلًا من حالات شخصين مُقنعة. نادرًا ما يصدق وضعي السلبي.

إحدى الحالات التي نوقشت كثيرًا هي سباق التسلح بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، والتي غالبًا ما اعتبرت معضلة السجين. هل ينبغي لكل واحدة من هاتين الدولتين تطوير أسلحة جديدة سرًّا؟ إذا قامت إحداهما فقط بذلك، فقد تصير قادرة في ما بعد على التحكم في الأخرى. سيكون ذلك أفضل نتيجة لها والأسوأ للأخرى. وإذا فعلتا ذلك معًا، فستظلان متساويتين، ولكن بتكاليف باهظة، مع انعدام الأمن المصاحب للمنافسة المستمرة. سيكون ذلك ثالث أفضل لكلتيهما. وسيكون ثاني أفضل لكلتيهما هو عدم تطوير أسلحة جديدة سرًّا. يجب أن تطور كلتاهما سلاحًا جديدًا لأنها ستحصل على ثالث أفضل نتيجة لها بدلًا من أسوئها إذا فعلت الأخرى الشيء نفسه، وأفضلها بدلًا من ثانيها الأفضل عندما لا تفعل الأخرى الشيء نفسه. في حين إذا طوّرتا معًا أسلحة جديدة، فسيكون الأمر أسوأ لكلتيهما أكثر مما لو لم تفعلا ذلك[1].

يمكن أن يسري جزءٌ من وضعي السلبي هنا. إذا أمكن تطوير الأسلحة الجديدة سرًّا، فيجب على كل دولة أن تختار قبل أن تعلم ما اختارته الأخرى. قد يكون الاستدلال المُعطى توًّا صحيحًا وفق منطق البحث، لكنّنا نشكّ في ما إذا كان ينطبق على إنتاج أو نشر أسلحة جديدة حيث يُمكن لكل منهما معرفة ما تفعله الأخرى. كما أنّه ليس من البديهي أن مجرد التقدم في البحث قد يُمكن كل واحدة منهما من التحكم في الأخرى. علاوة على ذلك، إن هذه **وضعية متكرّرة أو مستمرة**. يجب اتخاذ مثل هذه القرارات مرارًا وتكرارًا. وبسبب هذا، فإنه من غير الواضح أن التصرف بإحدى الطريقتين سيكون أفضل بالتأكيد لكلتيهما. قد يؤثّر الاختيار الذي تقوم به كل واحدة منهما على الاختيارات اللاحقة التي تقوم بها الأخرى.

تناقش الكثير من الأدبيات هذا النوع من الحالات المتكررة: ما يُسمّى بشكل مغلوط **معضلات السجين المتكررة**. أجريت العديد من التجارب لمعرفة كيف يتصرف أزواج من الناس في مثل هذه الحالات[2]. بصرف النظر عن هذا العمل التجريبي، كان هناك الكثير من النقاش النظري حول«معضلات السجين المتكررة». لكنّ هذا النقاش غير ذي صلة هنا برغم أهميته. يجب أن نميّز بين نوعين من الحالات:النوع الأول، يعرف كل

---

(1) يُناقَش ذلك، على سبيل المثال، في غوتييه (1)، وبرامز (BRAMS).

(2) في هذه الاختبارات، يسمى الخياران: **التعاوني وغير التعاوني**. لقد تبين، على سبيل المثال، أنّه إذا أخذ المشاركون خمسة مليغرامات من الفاليوم، فمن المرجح أن يتعاونوا. انظر أعداد: **مجلة حل النزاعات**، آن أربور، ميشيغان (The Journal of Conflict Resolution, Ann Arbor, Michigan).

شخص أنَّه سيواجه عددًا معينًا من«معضلات السجين المتكررة»، وبما أنَّ هذا لا يصدق في معظم الحالات ذات أهمية عملية[1].

لا نعرف في معظم الحالات المهمة، عدد المرات التي سنواجه فيها «معضلات السجين المتكررة». بناء على تعريفي، إن أولئك الذين يواجهون مثل هذه السلسلة من الحالات لا يواجهون أبدًا معضلة سجين **حقيقية**. ليس صحيحًا، بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص، أنَّه سيكون أسوأ بالنسبة إلى كليهما أن يفعل كل واحد منهما، بدل لاواحد منهما، ما هو أفضل له. لا يصدق ذلك لأنه لم يعد واضحًا، في «معضلات السجين المتكررة»، أي من الخيارين سيكون أفضل بالنسبة إلى صاحبه. وذلك لأن خيار المرء قد يؤثر على الاختيارات اللاحقة للآخر. إذا قام أحدهما بالاختيار التعاوني، فقد يؤدي ذلك بالآخر في وقت لاحق إلى فعل الشيء نفسه. وكما يقول منظرو اللعبة، إذا تأمّلنا كل العواقب المحتملة، فلن نجد خيارًا **مهيمنًا**، أي موثوقًا بأنه الأفضل بالنسبة إلى صاحبه. ومن ثَمّ فإن السؤال الذي تثيره مثل هذه الحالات سؤالٌ **داخليٌ** بالنسبة إلى منظِّر المصلحة الذاتية. إذا كانت غاية المرء هي بذل قصارى جهده من أجل نفسه، فكيف يتصرّف المرء في سلسلة من «معضلات السجين المتكررة»؟ إن الأسئلة التي أثيرت في معضلة السجين الحقيقية مختلفة تمامًا. في المعضلة الحقيقية، إذا تصرّف المرء بإحدى الطريقتين، فمن **المؤكّد** أن ذلك سيكون أفضل له، ليس على الفور فقط، بل على المدى الطويل وبشكل عام. إن المشكلة الموضوعة ليست المشكلة الداخلية لكيفية متابعة الفرد لمصالحه الخاصة، بل تكمن في أنَّه إذا فعل كل شخص، بدلًا من لاواحد منهما، ما هو مؤكد أنَّه أفضل بالنسبة إليه، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إليهما معًا.

على الرغم من أننا نادرًا ما نعرف أننا نواجه معضلة السجين الخاصة بشخصين، فإنَّه يُمكننا في كثير من الأحيان أن ندرك أننا نواجه صيغ تعدد الأشخاص. وهذه لها أهمية عملية كبيرة. تعتبر حالة الشخصين النادرة مهمة فقط كنموذج لصيغ تعدد الأشخاص. إننا نواجه:

> **معضلة تعدد الأشخاص** متى تأكد أنَّه إذا فعل كل واحد منا، بدلًا من لا واحد، ما سيكون أفضل بالنسبة إليه، فسيكون

(1) غالبا ما يقال إنَّه إذا علم كل شخص أنَّه سيواجه عددًا معينًا من «معضلات السجين المتكررة»، فسيكون من الأفضل لكل شخص أن يتخذ دائمًا الخيار غير التعاوني. سيكون هذا الخيار أفضل لكل لاعب في الجولة الأخيرة من اللعب. وبما أن كل واحد يعلم ذلك، سيكون هذا الخيار أفضل لكل واحد في الجولة الثانية الأخيرة. يسري استدلال مشابه على الجولة الأولى.

ذلك أسوأ بالنسبة إلى الجميع.

يسري هذا التعريف على أبسط الحالات فقط. تعني «الجميع» كما سلف الذكر «كل الأشخاص في مجموعة ما».

إحدى حالات تعدد الأشخاص هي **معضلة السامري**. يُمكن لكل واحد منا في بعض الأحيان مساعدة شخص غريب بتكلفة قليلة. ويمكن للكل تقريبًا أن يتلقى، في كثير من الأحيان، مساعدة مماثلة. في المجتمعات الصغيرة، قد يتم رد تكلفة المساعدة بشكل غير مباشر. إذا ساعدتُ، فقد يتسبب ذلك لاحقًا في حصولي على المساعدة في المقابل. لكن هذا غير مرجّح في المجتمعات الكبيرة، لذا قد يكون من الأفضل للمرء ألّا يساعد أبدًا. غير أن الأمر سيكون أسوأ بالنسبة إلى كل واحد إذا لم يساعده أحد على الإطلاق. قد يستفيد كل واحد من عدم المساعدة أبدًا، لكنه سيخسر، ويخسر أكثر، متى لم يتلقَّ المساعدة أبدًا.

تحدث العديد من الحالات عندما:

(**الأوضاع الإيجابية**): (1) يستطيع كل واحد منا أن يقدم، مع أدائه لثمن معين، للآخرين مجموعًا إجماليًا أكبر من الفوائد أو من الفوائد المتوقعة.

(2) إذا أعطى كل شخص، بدلا من لا أحد، هذه الفائدة الأكبر للآخرين، فسيحصل كل واحد على فائدة أكبر أو فائدة متوقعة.

و(**الوضع السلبي**): لن يكون هناك أي تأثيرات غير مباشرة تلغي هذه الآثار المباشرة.

تشمل الأوضاع الإيجابية العديد من أنواع الحالات. في الطرف الأول، يُمكن لكل واحد أن يعطي **لواحد** من الآخرين فائدة أكبر. مثال ذلك **معضلة السامري**. وفي الطرف الثاني، يُمكن لكل واحد أن يعطي **لجميع** الآخرين مجموعًا إجماليًا أكبر من الفوائد. في الحالات التي توجد بين هذين الطرفين، يُمكن لكل واحد إعطاء **البعض** الآخر فوائد أكبر. (في الطرف الثاني، حيث يُمكن أن يفيد كل واحد الآخرين، تعتبر (2) إطنابا، لأنها تلزم عن (1). وفي الحالات الأخرى، تصدق (2) في كثير من الأحيان. ستصدق، على سبيل المثال، إذا وزّعت الفوائد بشكل عشوائي).

تتضمن مجموعة أخرى من الحالات **فرصًا** مختلفة تفيد بأن ما يفعله

كل واحد يفيد الآخرين. في الطرف الأول، يُمكن لكل واحد بالتأكيد أن يعطي للآخرين مجموعًا إجماليًّا أكبر من الفوائد. وفي الطرف الثاني، سيكون لكل واحد فرصة صغيرة جدًّا لمنح الآخرين فائدة أكبر بكثير. في هذه المجموعة من الحالات، يُمكن لكل واحد أن يمنح الآخرين مجموعًا إجماليًّا أكبر من الفوائد **المتوقعة**. تلك هي قيمة الفوائد المحتملة مضروبة في فرصة إنتاج الفعل لها. عندما تكون تأثيرات أفعالنا غير مؤكدة، يحتاج تعريفي للمعضلة إلى مراجعة. ليس من المؤكّد، في هذه الحالات، أنّه متى فعل كل واحد، بدلًا من لاواحد، ما هو أفضل له، سيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى الجميع. إننا نواجه **معضلة محفوفة بالمخاطر** عندما يكون من المؤكد أنّه متى منح كل واحد، بدلًا من لاواحد، نفسه فائدة متوقعة، يؤدي ذلك إمّا إلى تقليل المنفعة المتوقعة للجميع، أو يفرض على الجميع ضررًا أو تكلفة متوقعة.

تسري، في بعض حالات تعدد الأشخاص، الأوضاع الإيجابية فقط. في هذه الحالات، نظرًا لأنّ الأرقام المعنية **صغيرة بما فيه الكفاية**، فإن ما يفعله كل واحد قد يؤثر على ما يفعله معظم الآخرين. إن هذه الحالات مهمة عمليًّا. هناك العديد من الحالات التي تتعلق بالأمم أو الشركات التجارية أو النقابات العمالية. مثل هذه الحالات تحوز بعض خصائص معضلة السجين الحقيقيّة، لكنها تفتقر إلى الخاصية المركزية. نظرًا لأنّ فعل كل واحد قد يؤثّر على أفعال معظم الآخرين، فليس من الواضح أي فعل سيكون في مصلحة كل واحد. إنّ السؤال الذي تثيره مثل هذه الحالات هو سؤال داخلي آخر بالنسبة إلى منظّر المصلحة الذاتية. في معضلة السجين الحقيقية، لا يُوجد أي شك في شأن الفعل الذي سيمنح الفاعل، بشكل عام، فائدة أكبر أو فائدة متوقعة. إنّ الأسئلة التي تثيرها المعضلات الحقيقية مختلفة تمامًا.

إن معضلات تعدد الأشخاص، كما قلت، شائعة للغاية. يوجد سبب واحد هو التالي: في حالة شخصين، من غير المحتمل أن يسري الوضع السلبي. قد يحتاج ذلك إلى ضمان بشكل خاص من قبل حراس السجن أو منظري الألعاب. ولكن في الحالات التي تنطوي على الكثير من الناس، يسري الوضع السلبي بشكل طبيعي. ليس من الضروري أن يصدق أن كل واحد يجب أن يتصرف قبل معرفة ما يفعله الآخرون. وحتى عندما لا يصدق ذلك، إذا كنّا كثيرين جدًّا، فمن غير المرجح أن يؤثر ما يفعله

كل واحد في ما يفعله معظم الآخرين. قد يؤثر على ما يفعله القليل من الآخرين، غير أن هذا نادرًا ما يُحدِث فَرقًا كافيًا.

إن المعضلات الحقيقية الأكثر شيوعًا هي **معضلات المُساهِم**، وتشمل **المصالح العامة**، أي النتائج التي تفيد حتى أولئك الذين لا يساعدون في إنتاجها. يُمكن أن يصدق أن كل شخص، إذا ساعد الغير، سيزيد من مجموع الفوائد أو الفوائد المتوقعة. غير أنَّ جزءًا صغيرًا جدًّا من الفائدة التي يضيفها سيعود **عليه** بالنفع. وبما أن نصيبه مما يضيفه سيكون صغيرًا جدًّا، فقد لا يُسدّد مساهمته. ومن ثَمّ قد يكون من الأفضل لكل شخص ألّا يسهم. يُمكن أن يكون الأمر على هذا النحو مهما فعله الآخرون. ولكن سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كل شخص إذا أسهم عدد أقل. وإذا لم يُسهم أي واحد، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى كل واحد مما لو أسهم الكل.

تنطوي العديد من مُعضلات المساهمين على عتبتين. في هذه الحالات، يوجد عددان فا وقا، إذا أسهم عدد أقل من فا، فلن تنتج أي فائدة، وإذا أسهم أكثر من قا، فلن يزيد ذلك من الفائدة الناتجة. في العديد من هذه الحالات، لا نعرف ما يحتمل أن يفعله الآخرون. عندها لن يكون من المؤكد أنه، متى أسهم أحد سيفيد الآخرون. سيصدق فقط أنّه سيمنح الآخرين فائدة متوقعة. إحدى الحالات القصوى هي حالة التصويت، حيث قد تكون الفجوة بين العتبتين صوت واحد. إن العدد قا هنا يساوي فا+1. على الرغم من أن الانتخابات نادرًا ما تكون معضلة السجين الحقيقية، فإنّها تستحق المناقشة لاحقًا.

تحتاج بعض المصالح العامة إلى مساهمات مالية. يصدق هذا على الطرق، أو الشرطة، أو الدفاع الوطني. وتحتاج أخرى إلى تضافر الجهود. عندما تعتمد الأجور في الصناعات الكبيرة على الأرباح، ويكون العمل شاقًا أو عبثًا، قد يكون من الأفضل لكل واحد أن يعمل الآخرون بجدّية أكبر، ومن الأسوأ لكل واحد إذا عمل هو نفسه بجدّية أكبر. يُمكن أن يصدُق الأمر نفسه على الفلاحين في المزارع الجماعية. يكمن النوع الثالث من المصالح العامة في تجنب الشر. غالبًا ما تكون المساهمة المطلوبة هنا هي ضبط النفس. قد تشمل مثل هذه الحالات:

> **الركاب**: يسير كل منهم بشكل أسرع إذا كان يقود سيارته، ولكن إذا كانوا كلهم يقودون سيسير كل واحد ببطء أكثر مما لو استقلّوا جميعًا الحافلات.

الجنود: سيكون كل واحد أكثر أمانا إذا أدبر وهرب، لكن إذا بذل الكل المزيد من الجهد، فسيقتلون عكس ما سيحدث في حالة لم يفعل أي منهم ذلك.

الصيادون: عندما يكون الصيد البحري مفرطا، يُمكن أن يكون أفضل لكل واحد أن يحاول صيد المزيد من السمك، وأسوأ له متى فعل الكل ذلك.

الفلاحون: عندما تكون الأرض مزدحمة، قد يكون من الأفضل لكل واحد أن يكون لديه أو لديها أطفال أكثر، وأسوأ بالنسبة إلى كل واحد لو فعل الكل ذلك[1].

هناك عددٌ لا يُحصى من الحالات الأخرى. قد يكون من الأفضل لكل شخص أن يزيد من التلوث، ويستخدم المزيد من الطاقة، ويتجاوز الطوابير ويخرق الاتفاقيات؛ لكن، إذا فعل الكل هذه الأمور، فقد يكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى كل واحد مما لو لم يفعل ذلك أي منهم. يصدق في الغالب أنّه متى فعل كل شخص، بدلًا من لاواحد، ما هو أفضل له، سيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى الجميع.

عادة ما يتم وصف هذه المعضلات بلغة المصلحة الذاتية. ونظرًا لكون عدد قليل من الأشخاص أنصار المصلحة الذاتية خالصين، فقد يبدو أن هذا يقلل من أهمية هذه الحالات. بَيد أنّه في معظم هذه الحالات يصدق ما يلي: إذا كان كل شخص، بدلًا من لاواحد، يفعل ما هو أفضل له **أو لعائلته، أو لأحبائه**، فسيكون هذا أسوأ بالنسبة إلى الجميع.

24. المشكلة العملية وحلولها

لنفترض أن كل واحد يميل إلى القيام بما هو أفضل له، أو لعائلته، أو لأحبائه. عندئذ نكون أمام **مشكلة عملية**. ما لم يتغير شيء ما، ستكون النتيجة الفعلية أسوأ بالنسبة إلى الجميع. إن هذه المشكلة هي إحدى الأسباب الرئيسة التي تجعلنا بحاجة إلى أكثر من الاقتصاد الحر، أي لماذا نحتاج إلى كلٍّ من السياسة والأخلاق؟

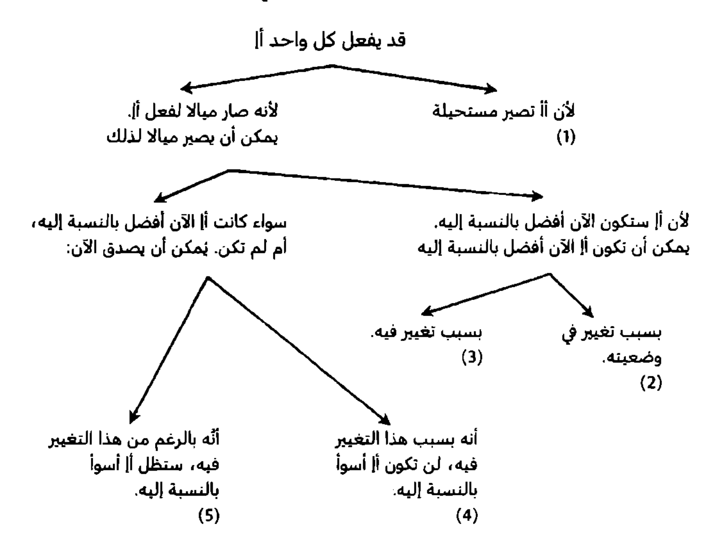
(1) نساءل جون بروم (John Broome) عن ذلك قائلا: «إذا كان الطفل الإضافي ينتج أكثر مما يستهلك، فإن وجوده أفضل للجميع، وإذا كان يستهلك أكثر مما ينتج، فإن وجوده أسوأ بالنسبة إلى الجميع، بمن فيهم والداه». أعتقد أنّه يتم الرد على هذا الاعتراض من خلال الميزة الجيدة للغاية الناجمة عن إنجاب المزيد من الأطفال في سن الشيخوخة.

دعونا نستخدم التسميات. ودعونا نعتبر تعبير «أو أسرته أو أحبائه» مفهومة. لكل منهما بديلان: أأ (أكثر أنانية)، أإ (أكثر إيثارًا). إذا فعل الجميع أأ فسيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كل واحد مما لو فعل الجميع أإ. لكن، مهما كان ما يفعله الآخرون، سيكون من الأفضل لكل واحد أن يفعل أأ. تكمُن المشكلة في أنَّ كل واحد، لهذا السبب، يميل الآن إلى القيام بـ أأ.

ستُحَلُّ هذه المشكلة جزئيًا متى فعلت الأغلبية أإ، وستُحَلّ بالكامل متى فعلها الجميع. يُمكن التوصّل إلى حل بطريقة أو أكثر من الطرق الموضحة في الصفحة الموالية.

يختلف التغيير في (3) عن التغيير في (4). في (4) يميل شخص ما إلى القيام بـ أإ **سواء** كان هذا أفضل له أم **لا**. إنّه مجرد تأثير جانبي ألا تكون أإ، بسبب هذا التغيير فيه، أسوأ بالنسبة إليه. في (3) يميل شخص ما إلى القيام بـ أإ **فقط لأن** فعل أإ، بالنظر إلى بعض التغييرات **الأخرى** فيه، سيكون أفضل له.

تُبطِل الحلول من (1) إلى (4) المعضلة، إذ يتوقف خيار الإيثار عن أن يكون أسوأ بالنسبة إلى كل منهم. غالبًا ما تكون هذه حلول جيدة، لكنها تكون في بعض الأحيان غير فعّالة، أو غير قابلة للتحقيق. لذلك نحتاج إلى (5). يحل (5) المشكلة **العملية**؛ لكنه لا يبطل المعضلة إذ تظل هناك مشكلة **نظرية**. سأناقش في هذا الفصل والفصل الموالي كيف يُمكننا حل المشكلة العملية، وسأناقش المشكلة النظرية في الفصل الرابع.



في الحل (1)، يصبح خيار الاستفادة الذاتية مستحيلًا. يكون ذلك في بعض الأحيان أفضل. في العديد من معضلات المساهم، ينبغي أن توجد ضرائب لا مفرّ منها. لكن (1) غالبا ما يكون حلًّا ضعيفًا. يُمكن تخريب شبكات الصيد وتكبيل الجنود في مواقعهم، لكنّ كليهما له عيوب.

أما (2) فحل أقل مباشرة. تظل أأ ممكنة، لكن إأ أفضل لكل واحد. قد يوجد نظام للمكافآت، غير أنّه يجب مكافأة الجميع إذا نجح. وقد يكون من الأفضل أن تدرأ المكافأة الوحيدة عقوبة ما. إذا كان نجح ذلك، لا أحد سيؤدي الثمن. إذا أطلق النار على جميع الفارين من الخدمة، فمن الممكن ألّا يكون أي فار.

غالبا ما يكون الاختيار بين (1) و(2) صعبا. لننظر في معضلة الفلاحين، حيث سيكون من الأفضل لكل واحد أن ينجب، أو تنجب، أطفالًا أكثر، وأسوأ بالنسبة إلى كل واحد أن ينجب الكل أطفالًا. تكافئ بعض البلدان الأسر التي لديها طفلان. وتكافئ الصين حاليًا الأسر التي لها طفل واحد. لكن المشكلة تكون أكثر أهمية، عندما يكون البلد فقيرًا جدًّا كي يمنح الجميع مكافآت. وإذا كان مثل هذا النظام فعّالًا، فيجب أن تكون عدم المكافأة بمثابة غرامة. وبما أنّ النظام لن يكون فعّالًا تمامًا، فسيتعيّن على البعض تحمّل مثل هذه الغرامات. وهذه الغرامات لا يتحملها الوالدان فقط، بل الأطفال أيضًا.

إن البديل هو الحل (1)، حيث أصبح من المستحيل على الناس إنجاب أكثر من طفلين. مما يستلزم التعقيم الإجباري بعد ولادة الطفل الثاني. سيكون من الأفضل لو تم التراجع عن هذا التعقيم في حالة وفاة أحد الطفلين أو كليهما. قد يبدو مثل هذا الحل مريعًا، لكن من المحتمل أن يحصل على الإجماع في حالة الاستفتاء حوله. سيكون من الأفضل لجميع الناس في مجموعة ما ألّا ينجب أي منهم، وليس الكل، أكثر من طفلين. إذا كان الجميع يفضلون أن يحدث ذلك، فيمكن أن يفضل الجميع مثل هذا النظام التعقيم الإجباري ويصوتون له. وإذا تم دعمه بالإجماع بواسطة الاستفتاء، فإن ذلك قد يرفع عنه صفة الإجبارية المريعة. يحوز الحل مزايا مقارنة بنظام المكافآت أو الغرامات. كما قلتُ، عندما لا يكون هذا النظام فعّالًا تمامًا، يجب على من لديهم أطفال أكثر دفع غرامات، وكذلك أطفالهم. قد يكون من الأفضل لو كان ما سيتم معاقبته، بدلًا من ذلك، مستحيلًا[1].

(1) انظر سين وارنسيمان (SEN AND RUNCIMAN).

إن (1) و(2) حلّان **سياسيّان**، ما تغير هو وضعيتنا. والحلول من (3) إلى (5) **نفسية**، إذ نحن الذين نتغير. قد يكون هذا التغيير محددًا، إذ يحل معضلة واحدة فقط. قد يصبح الصيادون كسولين، أو قد يفضل الجنود الموت على العار، أو يتم تدريبهم على الطاعة العمياء. في ما يلي أربعة تغييرات من النوع الأكثر عمومية:

قد نصبح **جديرين بالثقة**. يُمكن أن يعِد كل واحد بفعل أإ بشرط أن يقوم الآخرون بالوعد نفسه.

قد نكون **مترددين** في أن نكون **من** «أصحاب المكسب الهيّن». إذا كان كل واحد يعتقد أن العديد من الآخرين سيفعلون أإ، فيمكن أن يفضّل عندئذ المشاركة في الفعل.

قد نصبح **كانطيين** (Kantians). عندها سيفعل كل واحد فقط ما يريد عقلانيًا أن يفعله الجميع. لا أحد يستطيع عقلانيًا أن يريد من الكل فعل أأ. ومن ثَمّ سيفعل كل واحد أإ.

قد نصبح **أكثر إيثارًا**. بالنظر إلى مذهب الإيثار الكافي، سيفعل كل واحد أإ.

تلك هي **الحلول** الأخلاقية. ونظرًا لأنها قد تحل أي معضلة، فإنّها أهم الحلول النفسية.

غالبا ما تكون أفضل من الحلول السياسية، وذلك لأنها لا تحتاج من ناحية أن تُفرَض بالقوة. في ما يخص معضلة السامري، لا يُمكن جعل عدم مساعدة الغرباء أمرًا مستحيلًا. لا يُمكن إيجاد السامريين السيّئين بسهولة وتغريمهم. يُمكن مكافأة السامريين الصالحين. ولكن لضمان ذلك، قد يتعيّن على القانون التدخل. ونظرًا للتكاليف الإدارية، قد لا يكون هذا الحل مفيدًا. سيكون من الأفضل بكثير لو أصبحنا ميّالين بشكل مباشر لمساعدة الغرباء.

لا يكفي أن نعرف الحل الأفضل، بل يجب إتمام أي حل أو تحقيقه. غالبًا ما يكون ذلك أسهل مع الحلول السياسية. يُمكن تغيير الوضعيات بسهولة أكثر من الأشخاص. لكننا نواجه غالبًا معضلة المساهِم من الدرجة الثانية. يُمكن تحقيق القليل من الحلول السياسية من قبل شخص واحد. تحتاج الأغلبية إلى تعاون مع العديد من الأشخاص. غير أن الحل مصلحة عامة، يستفيد منها كل واحد سواء أسهم بنصيبه في تحقيقه أم لا. في معظم

المجموعات الكبيرة، سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كل واحد منهم إذا أسهم بنصيبه، إذ الفرق الذي سيحدثه يكون أصغر جدًّا من أن يعوض مساهمته.

يمكن أن تكون هذه المشكلة صغيرة في الديمقراطيات المُحكَمة التنظيم. لذا قد يكفي هنا جعل المعضلة الأصلية مفهومة على نطاق واسع. قد يكون ذلك صعبًا، لكننا يُمكن أن نصوّت عندئذ لصالح الحل السياسي. إذا استجابت حكومتنا لاستطلاعات الرأي، فقد لا تكون هناك حاجة لإجراء التصويت.

تكون المشكلة أكبر عندما لا تُوجد حكومة. ذلك ما أقلق هوبز (Hobbes). وما يجب أن يُقلِق الدول حاليًا. من الأمثلة على ذلك انتشار الأسلحة النووية، إذ من دون حكومة عالمية، قد يكون من الصعب تحقيق حل[1].

تصير المشكلة أكبر عندما تعارض حلّها بعض الجماعات الحاكمة. تلك هي **معضلة المُضطَهدين**.

تحتاج معضلات المساهمين دائمًا إلى حلول أخلاقية. نحتاج عادة إلى أشخاص مستعدين مباشرة للإسهام بنصيبهم. إذا كان يُمكن لهذا أن يغيّر الوضع، من أجل تحقيق حل سياسي، فيمكن أن يدعم هذا الحل ذاته. غير أنّه قد لا يتحقق أبدًا من دون هؤلاء الناس.

إن الحلول الأخلاقية، إذًا، دائمًا أفضل، وعادة ما تكون الحلول الوحيدة التي يُمكن تحقيقها. لذلك نحتاج إلى الدوافع الأخلاقية، فكيف يُمكن تقديمها؟ لحسن الحظ، هذه ليست مشكلتنا، لأنها موجودة. هكذا نحل العديد من معضلات السجين. تكمن حاجتنا في جعل هذه الدوافع أقوى وأكثر انتشارًا.

تساعد النظرية على هذه المهمة. تحتاج معضلة السجين إلى تفسير، وكذلك حال حلولها الأخلاقية، إذ لم تُفهم جميعها إلّا بقدرٍ قليل جدًّا.

من بين الحلول نجد، كما رأينا، الاتفاق المشروط. ولكي يكون ذلك ممكنًا، يجب أولًا أن يصدق أننا جميعًا قادرون على التواصل. إذا كنا من ذوي المصلحة الذاتية الخالصين، أو لم نكن ناكرين للذات أبدًا، فإن القدرة على التواصل نادرًا ما تُحدث فارقًا. في معظم المجموعات الكبيرة، يكون من غير المجدي الوعد بأن نتخذ خيار الإيثار، بما أنّه سيكون أسوأ بالنسبة

(1) إن صيغة المشكلة التي تتعلق بالانتشار النووي أقل حدة بشكل ما، لأن عدد العوامل قليل نسبيًا. من الممكن هنا أن يؤثر كل واحد على ما يفعله الآخرون.

إلى كل واحد إذا وفّى بوعده. لكن لنفترض أننا جديرون بالثقة. يُمكن لكل شخص الآن أن يعد بتنفيذ أ إ، بشرط أن يقوم **كل شخص آخر** بإعطاء الوعد نفسه. إذا علمنا أننا جميعًا جديرون بالثقة، فسيكون لكل واحد منا دافعٌ للانضمام إلى هذا الاتفاق المشروط. سيعلم كل واحد أنه، ما لم ينضم، لن تصبح الاتفاقية سارية المفعول. بمجرد أن نقطع هذا الوعد، سنفعل جميعًا أ إ.

إذا كنا كثيرين، فسيصعب الحصول في الواقع على الإجماع. وإذا كان دافعنا الأخلاقي **الوحيد** هو الجدارة بالثقة، فسيكون من غير المرجح حينئذ أن نقوم بالانضمام إلى الاتفاق المشروط. سيكون من المرجح أن يكون أسوأ بالنسبة إليه. (كما سيكون من غير المرجح حتى أن نتواصل)[1].

يوجد عدد قليل من الناس الذين يكون دافعهم الأخلاقي الجدارة بالثقة وحدها. لنفترض أننا متردّدون في أن نكون من أصحاب المكسب الهين. إذا كان لدى كل منا هذا الدافع، فلن يرغب في عدم الانضمام إلى الاتفاق المشروط. سيفضّل الانضمام، حتى لو كان ذلك أسوأ بالنسبة إليه. وهذا ما يحل المشكلة المذكورة للتو الخاصة بالانضمام إلى الاتفاق. وإذا كان عددٌ كافٍ من الناس يترددون في أن يكونوا أصحاب المكسب الهين، فلن تكون هناك حاجة لاتفاق حقيقي. إذ كل ما هو مطلوب هو ضمان أنّه

(1) لنفترض أننا نحتاج إلى شيء أقل من الإجماع. في مجتمع يتكون من 1000 فرد، قد يعد كل واحد منهم بفعل أ إ بشرط انضمام ما لا يقل عن 900 شخص آخر. لن نحقق هذا الحل إذا كان دافعنا الأخلاقي **الوحيد** هو الجدارة بالثقة. من المحتمل أن يكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كل واحد إذا قدم هذا الوعد. هناك ثلاثة احتمالات: قد يتضح أن عدد المنضمين الآخرين إمّا (أ) أقل من 900، وإمّا (ب) 900، أو (ج) أكثر من 900. إذا حدث (أ)، فلن يصير أي وعد ملزمًا؛ لذا يُمكن أن نتجاهل هذا الاحتمال عند تقرير ما هو في مصلحتنا. وإذا حدث (ب)، فسيكون من الأفضل لكل واحد أن يقدم وعده. سيصدق مرة أخرى بالنسبة إلى كل واحد أنّه من دون وعده، سيفشل كل المخطط، إذ لن يصبح وعد أي شخص آخر ملزمًا. سيكون ذلك أسوأ لكل واحد منهم. ولكن إذا حدث (ج)، فسيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كل واحد قطع وعدًا. سيصدق بالنسبة إلى كل واحد أنّه الآن ملتزم بخيار الإيثار. وبما أنّه جدير بالثقة، فسيقوم بهذا الاختيار. غير أنّه حتى من دون وعده، ستصبح وعود الجميع مُلزِمة. لذلك سيتخذ كل واحد منهم الخيار الذي سيكون أسوأ بالنسبة إليه، ولن يربح شيئًا في المقابل. ما يكسبه كل واحد من وعود الآخرين كان سيكسبه حتى لو لم يقطع هو نفسه وعدًا. لاحظ لاحقًا أنّه بالمقارنة مع (ب)، من المرجح أكثر أن يحدث (ج). إذ من المرجح أن ينضم أكثر من 900 شخص آخر في حين يكون عدد المنضمين الآخرين هو 900 بالضبط. لذلك إذا قطع كل واحد منهم هذا الوعد، فمن المحتمل أن يكون ذلك أسوأ بالنسبة إليه. إذا كانت الأعداد أكبر، على سبيل المثال بالملايين، فسيكون ذلك أكثر احتمالًا. إمّا أن وعد كل واحد منهم لن يحدث فارقًا، لأن عددًا قليلًا جدًّا من الآخرين ينضم إلى الاتفاق، أو سيكون أمرًا أسوأ بالنسبة إليه، لأن عددًا أكبر من المطلوب من الآخرين سينضمون إليه. إن الحالة الوحيدة التي سيكون فيها الوعد أفضل بالنسبة إلى كل واحد، والتي ينضم فيها العدد المحدد بالضبط، ستكون هي المستبعدة إلى حد كبير. قد تكون هناك طريقة ما لتجنب هذه المشكلة، ربما من خلال سلسلة من «الاستفتاءات الاستطلاعية» المتقاربة. لكن في الحالات التي تشمل أعدادًا كبيرة، توجد مشكلة أخرى. إذ سيتطلب الأمر جهدًا معينًا لتمكين الجميع من التواصل، ومن ثم التوصل إلى اتفاق مشترك. غير أنّ الاتفاقية منفعة عامة، يستفيد منها كل واحد سواء ساعد في إنتاجها أم لا. لا توفر مجرد الجدارة بالثقة أي حل لمعضلة المساهم.

سيوجد الكثير ممن يفعلون أ). سيفضّل كل واحد منهم عندئذ الإسهام بنصيبه. غير أن الامتناع عن المكسب الهيّن لا يُمكنه بحد ذاته أن يخلق هذه الضمانة. لذلك توجد العديد من الحالات التي لا يُوفِّر فيها أي حل[1].

يمكن أن يوفر المعيار الكانطي دائمًا حلًّا. يحوز هذا المعيار مشاكله الخاصة. هل بإمكاني أن أريد عقلانيًا إمّا ألّا يمارس أحد الطب، وإمّا أن يمارسه الجميع؟ إذا صقلنا المعيار، فقد نتمكن من حل مثل هذه المشكلات. لكنها لا تبرز في معضلات السجين. إنّها الحالات التي نقول فيها بشكل طبيعي: «ماذا لو فعل الجميع ذلك»؟[2]

إنّ الحلّ الأخلاقي الرابع هو الإيثار الكافي. لا أحيل هنا على الإيثار **الخالص**. قد يواجه الإيثاريون الخالصون، الذين لا يولون أهمية لمصالحهم الخاصة، نظائر لمعضلة السجين. يُمكن أن يصدق أنّه متى فعل الجميع، بدل لاواحد، ما هو مؤكد أنّه أفضل بالنسبة إلى الآخرين، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى الجميع[3]. أعني بمصطلح «الإيثار الكافي» الاهتمام الكافي بالآخرين، حيث تكون حالة الحد هي الإحسان العادل: اهتمام متساوٍ بالجميع، بما في ذلك نفسه.

يفهم الحل الرابع بقدر أقل من غيره. غالبًا ما يُزعم، في معضلات المساهم التي تنطوي على الكثير من الأشخاص، أن ما يفعله كل شخص لن يُحدث فارقًا. يُعتقَد أن هذا يدل على أن الإيثاريين العقلانيين لن يسهموا، غير أن الأمر ليس كذلك كما سأبيّنه في الفصل التالي.

(1) انظر سين (3).

(2) انظر، على سبيل المثال، سترانغ (STRANG) وأولمان مارغاليت (ULLMANN-MARGALIT).

(3) في حالة شخصين، هب أن كل إيثاري خالص يمكنه إمّا (1) منح نفسه فائدة أكبر، وإما (2) إعطاء الآخر فائدة أصغر. سيكون الإيثار الخالص هنا أسوأ لكليهما. (قد يكون الفرق بين الفوائد كبيرًا، لأنّ ما هو في مصلحتنا يعتمد جزئيًا على دوافعنا).

الفصل الثالث

خمسة أخطاء في الرياضيات الأخلاقية

غالبًا ما يُزعم أنّه لا يحدث كل خيار مفرد لنصير مذهب الإيثار فارقًا في الحالات التي تنطوي على الكثير من الأشخاص. يعتقد بعض أصحاب هذا الادّعاء أنّه يقوض الحل الأخلاقي الرابع فقط، أي الذي يوفره الإيثار الكافي. يزعم هؤلاء الأشخاص أنّه **لا يُمكننا**، في مثل هذه الحالات، اعتماد **عواقب** أفعالنا، بل يجب أن نعتمد بدلًا من ذلك إمّا معيار كانط: «ماذا لو فعل الجميع ذلك»؟ وإما الامتناع عن المكسب الهين[1]. «لكن متى كانت مساهمتي تستلزم تكلفة حقيقية بالنسبة إلي، وكان من المؤكد أنّها لن تحدث فارقًا -لن تقدم أي فائدة للآخرين- فقد لا أنتقل من خلال الامتناع إلى المكسب الهيّن. يُمكن أن ينطبق هذا الامتناع فقط عندما أعتقد أنّني أستفيد على حساب الآخرين، إذا لم تحدث مساهمي أيّ فارق، فإن إخفاقي في المساهمة لن يكون أسوأ بالنسبة إلى الآخرين، لذلك لن أستفيد على حسابهم. قد أعتقد أن الحالة تماثل تلك التي تم فيها تجاوز عتبة ما بشكل واضح بحيث يكون أي عمل آخر لنصير مذهب الإيثار مجرد مضيعة للجهد، كما قد يقوّض هذا الاعتقاد الحل الكانطي. إذا كانت مساهمتي لا تحدث أي فارق، يُمكنني أن أريد عقلانيًا أن يفعل الجميع ما أفعله. يُمكن أن أريد عقلانيًا ألا يسهم أحد عندما يعلم أن مساهمته لن تحدث فارقًا. وبما أن الآخرين يُمكن أن يفكرون مثلي، فمن الأهمية بمكان أن أتمكن، في مثل هذه الحالات، من تفسير لماذا يجب أن نسهم من خلال اعتماد عواقب أفعالنا».

25. نصيب وجهة النظر الشاملة

في وسعنا ذلك. لكن للقيام بذلك يجب علينا تجنب العديد من الأخطاء في الرياضيات الأخلاقية. هب أن:

---

(1) انظر، على سبيل المثال، إيوين (EWING)، وسارتوريوس وميلر (MILLER AND SARTORIUS)، وميهل (MEEHL) أو أولسن (OLSON) المؤثر جدا، ص. 64 وص. 159.

> **مهمة الإنقاذ الأولى**: أعلم كل ما يلي: مئة من عمال المناجم محاصرون في بئر ترتفع فيه مياه الفيضان. يُمكن إخراج هؤلاء العمال إلى السطح بمصعد ترفعه أوزان على رافعات طويلة. إذا وقفت أنا وثلاثة أشخاص آخرون على منصة ما، سيوفر ذلك وزنًا كافيًا لرفع المصعد فقط، وسينقذ حياة هؤلاء العمال المئة. وإذا لم أنضم إلى مهمة الإنقاذ هذه، يُمكنني أن أذهب إلى مكان آخر وأنقذ بمفردي حياة عشرة أشخاص آخرين. هناك منقذ خامس محتمل. إذا ذهبت إلى مكان آخر، سينضم هذا الشخص إلى الثلاثة الآخرين، فسينقذ هؤلاء الأربعةُ مئةً من عمال المناجم.

عندما أستطيع التصرف بعدة طرق، كيف يُمكنني أن أقرر أي عمل من شأنه أن يفيد الناس أكثر؟ لنفترض أولًا أن الخمسة كلهم يذهبون لإنقاذ عمال المناجم. وفق **نصيب وجهة النظر الشاملة**، ينتج كل واحد نصيبه من إجمالي الفائدة. بما أننا خمسة ننقذ مئة من الأرواح، فكل منا ينقذ عشرين حياة. وبالمعنى الحرفي، يساوي الخير الذي يفعله كل منا إنقاذ العديد من الأشخاص. وَفقًا لوجهة النظر هذه، يجب أن أنضم إلى الأربعة الآخرين، وأنقذ ما يعادل عشرين شخصًا. لا ينبغي أن أذهب إلى مكان آخر لإنقاذ الأشخاص العشرة الآخرين، لأنني سأنقذ عددًا أقل من الناس. من الواضح أن هذا الجواب خاطئ. إذا ذهبتُ مع الأربعة الآخرين، سيموت عشرة أشخاص بلا داعٍ. وبما أن الأربعة الآخرين سينقذون، من دون مساعدتي، مئة من عمال المناجم، فيجب أن أذهب وأنقذ هؤلاء الأشخاص العشرة.

قد تتم مراجعة نصيب وجهة النظر الشاملة. قد يُزعم أنّني عندما أنضم إلى الآخرين الذين يقومون بعمل الخير، فإن الخير الذي أقوم به لا يقتصر على نصيبي من إجمالي الفوائد الناتجة. يجب أن أنقص من نصيبي أي تخفيض يسببه انضمامي إلى حصص الفوائد التي ينتجها الآخرون. إذا انضممت إلى مهمة الإنقاذ هذه، سأكون واحدًا من الخمسة أشخاص الذين أنقذوا معًا مئةً من الأرواح. سيكون نصيبي عشرين روحًا. وإذا لم أنضم إليها، سينقذ الأربعة الآخرون المئةَ شخصٍ، فيكون العدد الذي أنقذه كل منهم خمسة وعشرين شخصًا، أو أكبر بخمسة مما لو انضممت إليهم. من خلال الانضمام، أقوم بتقليص نصيب الأربعة الآخرين بما

مجموعه أربعة أضعاف خمسة أو عشرون شخصًا. إن نصيبي في الفائدة، من وجهة النظر المنقحة، هو عشرون ناقص عشرين، أو لا شيء. لذلك يجب أن أذهب وأنقذ الأشخاص العشرة الآخرين. تقدم وجهة النظر المنقحة الجواب الصحيح.

لنفترض ما يلي:

> **مهمة الإنقاذ الثانية**: كما كان الحال من قبل، إن حياة مئة شخص في خطر. يُمكن إنقاذ هؤلاء الأشخاص إذا انضممت أنا وثلاثة أشخاص آخرين إلى مهمة الإنقاذ. نحن الأربعة هم الأشخاص الوحيدون الذين يُمكنهم الانضمام إلى هذه المهمة. إذا فشل أي منا في الانضمام إليها، سيموت الأشخاص المئة جميعهم. إذا فشلت في الانضمام إليها، يُمكنني أن أذهب إلى مكان آخر وأنقذ بمفردي خمسين شخصًا آخرين.

وفقا لنصيب وجهة النظر الشاملة المنقحة، يجب أن أذهب إلى مكان آخر وأنقذ الخمسين الآخرين. إذا انضممت بدلًا من ذلك إلى مهمة الإنقاذ هذه، فإن نصيبي من الفائدة الناتجة هي فقط ما يعادل إنقاذ حياة خمسة وعشرين شخصًا. لذلك يُمكنني أن أفعل الأفضل إذا ذهبت إلى مكان آخر وأنقذت خمسين شخصًا. من الواضح أن هذا خاطئ، لأنني إذا تصرفت بهذه الطريقة فسنفقد خمسين آخرين. يجب أن أنضم إلى مهمة الإنقاذ **هذه**. يجب أن نقوم بتعديل آخر. يجب أن أضيف إلى نصيبي من الفائدة الناتجة كل زيادة أحدثها في نصيب الآخرين. إذا انضممت، فسأمكن كل واحد من الأشخاص الثلاثة، بمعيتي، من إنقاذ مئة شخص. وإذا لم أنضم، لن ينقذ هؤلاء الثلاثة أي شخص. إن نصيبي هو خمسة وعشرون شخصًا، وأضيف خمسة وسبعين إلى نصيب الآخرين. وَفقًا لوجهة النظر المزدوجة المنقحة، يكون نصيبي الإجمالي هو مئة شخص. إنّه النصيب الإجمالي أيضًا الذي ينتجه كل واحد من الآخرين. وبما أن كل حساب يعتبر مُنتِجا **لمجمل** هذه الفائدة الشاملة، فهذه ليست صيغة **نصيب** وجهة النظر الشاملة،بل وجهة نظر مختلفة تمامًا. تقدّم وجهة النظر المزدوجة المنقحة الجواب الصحيح في هذه الحالة. ليس هناك اعتراض على وجهة النظر هذه التي تدّعي أنّ كلّ واحد يُنقذ مئةَ شخص. هذا ما يفعله كل شخص، ليس بمفرده، بل بمساعدة الآخرين[1].

---

(1) أنا مدين بهذه الأفكار لتعليق ثاقب من قبل مارتن هوليس (Martin Hollis).

يُمكن صياغة وجهة النظر هذه بطريقة أكثر بساطة. يجب أن أتصرف بالطريقة التي تكون عاقبتها هي إنقاذ معظم الأرواح. بشكل عام،

> (ل6) يفيد الفعل شخصًا ما متى نتج عنه استفادة أكثر لشخص ما. ويُضرّ الفعل بشخص ما متى نتج عنه ضرر أكبر لشخص ما. إن الفعل الذي يفيد أكثر الناس هو الفعل الذي تنتج عنه استفادة أكثر للناس.

تستلزم هذه الدعاوى، بشكل صحيح، أنّه لا ينبغي عليّ الانضمام إلى مهمة الإنقاذ الأولى، بل يجب أن أنضم إلى المهمة الثانية.

يجب أن يعتمد مناصرو النزعة اللزومية (ل6). وكذلك ينبغي للآخرين أن يفعلوا، إذا أعطوا أي وزن لما أسماه روس (Ross) **مبدأ الإحسان**. يجب أن نحاول في بعض الأحيان، وفق أي نظرية أخلاقية معقولة، فعل ما هو أكثر فائدة للناس.

قد تحتاج (ل6) إلى مزيد من التوضيح. افترض أنّه يُمكنني فعل إمّا (1) وإمّا (2). عند تحديد أيهما سيفيد الناس أكثر، يجب أن أقارن **جميع** الفوائد والخسائر التي سيتلقاها الناس لاحقًا إن فعلت (1)، و**جميع** الفوائد والخسائر التي سيتلقاها الناس لاحقًا إن فعلت (2). إن الفعل الذي سيفيد الناس أكثر هو الفعل الذي ينجم عنه، وَفقًا لهذه المقارنة، أكبر قدر **صافٍ** من الفوائد، أي أكبر قدر من الفوائد مطروحًا منه الخسائر. لا يهم إن كانت أفعال العديد من الأشخاص الآخرين ستكون، كما هو الحال في كثير من الأحيان جزءًا أيضًا من سبب حصول هذه الفوائد والخسائر.

تعدّل (ل6) الاستعمال العادي لكلمتي «فائدة» و«ضرر». عندما أدّعي أنّني أفدتُ شخصًا ما، فأنا عادة ما أعتبر أن أفعالي السبب الرئيس أو المباشر في بعض الفوائد التي حصل عليها هذا الشخص. وَفقًا لـ (ل6)، أفيد شخصًا ما حتى عندما يكون فعلي جزءًا بعيدًا عن سبب حصول هذه الفائدة. كل ما ينبغي أن يصدق هو أنّني لو تصرفت بطريقة أخرى، لن يحصل هذا الشخص على تلك الفائدة. تنطبق الدعاوى نفسها على«الضرر».

توجد طريقة ثانية تعدل بها (ل6) استعمالنا لـ«الفائدة» و«الضرر». وفق التداول العادي، أفيد أحيانًا شخص ما برغم أن ما أفعله ليس أفضل لهذا الشخص. يُمكن أن يصدق ذلك عندما يكون فعلي، برغم أنّه كافٍ لتحقيق فائدة ما، غير ضروري. هب أنّه يُمكنني بسهولة إنقاذ حياة زيد أو ذراع عمرو.

أعلم أنّه إذا لم أنقذ حياة زيد، سيفعل ذلك بالتأكيد شخصٌ آخر؛ ولكن لا أحد يستطيع أن ينقذ ذراع عمرو. وفق التداول العادي، إذا أنقذت حياة زيد، فأنا أفيده، وأعطيه فائدة أكبر من الفائدة التي كنت سأمنحها لعمرو لو أنقذت ذراعه. لكن، لأغراض أخلاقية، ليست هذه هي طريقة قياس الفوائد. عندما أتخذ قراري، يجب أن أتجاهل هذه الفائدة الخاصة بزيد، كما تطالبني بذلك (ل6). وَفقًا لـ (ل6)، **لا** أفيد زيدًا عندما أنقذ حياته. ليس صحيحًا أن نتيجة فعلي هي أن زيدًا سيستفيد أكثر. لو تصرفت بطريقة مختلفة، لأنقَذَ شخصٌ آخر حياة زيد. تستلزم (ل6) بشكل صحيح أنّني يجب أن أنقذ ذراع عمرو. **هذا** هو الفعل الذي تكون عاقبته استفادة الناس أكثر. إنّه الفعل الذي يفيد الناس أكثر وفق الاستعمال المنقح لـ «الفائدة».

يكمن الخطأ الأول للرياضيات الأخلاقية في نصيب وجهة النظر الشاملة. يجب أن نرفض وجهة النظر هذه، ونعتمد بدلها (ل6).

26. تجاهل آثار مجموعات الأفعال

من الطبيعي التسليم بـ:

(الخطأ الثاني) إذا كان فعل ما صائبًا أو خاطئًا **بسبب آثاره**، فإنّ التأثيرات الوحيدة ذات الصلة هي آثار هذا الفعل بعينه.

إن هذا الافتراض مخطئ على الأقل في نوعين من الحالات.

تحدد الآثار في بعض الحالات، **بشكل مبالغ**. لنتأمل:

الحالة الأولى: يطلق «س» و«ع» بشكل متزامن النار فيقتلاني. كلا طلقتي النار، في حد ذاتهما، قتلاني.

لم يتصرف س ولا ع بطريقة تؤدي إلى وفاة شخص إضافي. بالنظر إلى ما يفعله الآخر، فإنه يصدق على كل واحد أنه، لو لم يطلق النار عليّ، ما كان ليحدث ذلك أي فارق. وَفقًا لـ (ل6)، «س» و«ع» لا يؤذياني. لنفترض أننا ارتكبنا الخطأ الثاني: نسلم بأنّه متى كان فعل ما خاطئًا بسبب آثاره، كانت الآثار الوحيدة ذات الصلة هي آثار هذا الفعل بعينه. وبما أن «س» و«ع» لا يؤذياني، فإننا مضطرون إلى استنتاج عبثي مفاده أن هذين القاتلين لا يتصرّفان بشكل خاطئ.

قد يستعمل البعض هذه الحالة لإثبات أننا يجب أن نرفض (ل6). هناك بديل أفضل. يجب أن نضيف:

(ل7) حتى لو لم يؤذ فعل ما أحدًا، فقد يكون هذا الفعل خاطئًا لأنه واحد من **مجموعة** الأفعال التي تلحق معًا الضرر للآخرين. وبالمثل، حتى لو كان فعل ما لا يفيد أي أحد، فيمكن أن يكون ذلك ما يجب أن يفعله شخص ما، لأنه واحد من مجموعة الأفعال التي تعود معًا بالنفع على الآخرين.

يتصرف «س» و«ع» بشكل خاطئ **لأنهما** معًا يؤذياني، أي يقتلاني معًا. يجب أن يقبل (ل7) حتى معارضو النزعة اللزومية. وَفقًا لكل نظرية أخلاقية معقولة، من الخطأ في هذا النوع من الحالات أن نعتبر فقط آثار الأفعال الفردية. ووفق كل نظرية معقولة، حتى لو لم يكن كل واحد منا يضر أحدًا، فقد نتصرف بشكل خاطئ إن أذينا معًا أناسًا آخرين.

في الحالة الأولى، تكون الأفعال المحددة بشكل مبالغ متزامنة. ماذا يجب أن ندّعي في الحالات التي يكون فيها ذلك غير صحيح؟ لنتأمّل:

الحالة الثانية: يخدعني س من خلال شرب سم من النوع الذي يسبب الموت المؤلم في غضون بضع دقائق. قبل أن يحدث هذا السم أي تأثير، يقتلني ع بطريقة غير مؤلمة.

على الرغم من أن ع يقتلني، فإن فعله ليس أسوأ بالنسبة إلي. لذلك تستلزم (ل6) أن ع لا يؤذيني عندما يقتلني. (إن فعل ع أسوأ بالنسبة إلي بطريقة ما، لأنه يقصّر حياتي ببضع دقائق. لكن كون ع ينقذني من الموت المؤلم يفوق أهمية). يلزم عن (ل6) أيضًا أن س لا يؤذيني. كما في الحالة الأولى، «س» و«ع» لا يؤذياني معًا. تستلزم (ل7) بشكل صحيح أن «س» و«ع» يتصرفان بشكل خاطئ لأنهما يؤذياني معًا. إنهما يؤذياني معًا لأنه لو تصرفا معًا بشكل مختلف، لن أموت.

على الرغم من أن (ل7) تقدّم الإجابة الصحيحة هنا، فقد يبدو أن هذه الحالة تقدم اعتراضًا على (ل6). وقد يبدو من العبث الزعم أن ع عندما يقتلني لا يؤذيني. لكن لنتأمل:

الحالة الثالثة: كما كان الحال من قبل، يخدعني س إذ يجعلني أشرب سمًا من النوع الذي يسبب الموت المؤلم في غضون دقائق قليلة. يعلم ع أنّه يستطيع إنقاذ **حياتك** إذا تصرف بطريقة تكون

آثارها الجانبية الحتمية هي موتي الفوري غير المؤلم. وبما أن «ع» يعرف أيضًا أنّني على وشك الموت على نحو مؤلم، فإن «ع» يتصرف بهذه الطريقة.

يلزم عن (ل6) أنّه يجب على «ع» أن يتصرف بهذه الطريقة، لأنه لن يؤذيني، وسيفيدك كثيرًا. هذا هو الاستنتاج الصحيح. بما أن فعل ع ليس أسوأ بالنسبة إلي، فمن غير المهم أخلاقيًا أن يقتلني ع. ومن غير المهم أخلاقيًا ألا يقتلني س. يلزم عن (ل6) بشكل صحيح أن س يتصرف بشكل خاطئ. على الرغم من أن س لا يقتلني وفقًا التداول العادي لفعل «قتل»، فإنّه هنا القاتل الحقيقي. س يؤذيني ويتصرف بشكل خاطئ، إذ يصدق أنّه لو لم يسمّمني، لما قتلني ع. لو تصرّف س بشكل مختلف، **لما** مت. لم يؤذني ع لأنه لو تصرف بشكل مختلف، لن يحدث ذلك فارقًا إن متّ. وبما أن ع لا يؤذيني، ويفيدك كثيرًا، فإنه يفعل ما يجب عليه فعله.

كما توضح هذه الملاحظات، لا تقدم الحالة الثانية أي اعتراض على (ل6). في الحالة الثالثة، تستلزم (ل6) بشكل صحيح أن ع يجب أن يتصرّف كما يفعل، لأنه لا يؤذيني. في الحالة الثانية، يؤثر فعل ع عليّ بالطريقة نفسها تمامًا. لذلك كنت على حق في الادّعاء بأن ع لا يؤذيني في الحالة الثانية. يتصرّف ع بشكل خاطئ في الحالة الثانية لأنه يتعمد أن يكون عنصرًا في مجموعة تؤذيني معًا.

قد يتم الاعتراض كالآتي: إذا كان **هذا** هو سبب تصرف ع بشكل خاطئ في الحالة الثانية، يفترض أنّه يتصرف بشكل خاطئ في الحالة الثالثة. قد يُعتقد أن ع يتعمّد هنا أيضًا أن يكون عنصرًا من مجموعة تؤذيني معًا.

يبيّن هذا الاعتراض الحاجة إلى دعوى أخرى. يصدق في الحالة الثالثة أنه، لو تصرف «س» و«ع» معًا بشكل مختلف، لما تعرضت للإيذاء. ولكن هذا لا يثبت أن«س» و«ع» يؤذياني معًا. صحيح أيضًا أنّه لو تصرف كل من«س» و«ع» **وفريد أستير** (Fred Astaire) بشكل مختلف، ما تعرضت للإيذاء. لكن هذا لا يجعل فريد أستير عنصرًا في مجموعة تؤذيني معًا. يجب أن ندّعي:

> (ل8) عندما تؤذي مجموعة ما سوية أشخاصًا آخرين أو تفيدهم، فإن هذه المجموعة هي **أصغر** مجموعة يصدق عليها أنّهم لو كانوا قد تصرفوا جميعًا بشكل مختلف، لما تضرر الأشخاص الآخرون أو استفادوا.

في الحالة الثالثة، تتكون هذه «المجموعة» من «س». صحيح أنّه لو كان «س»قد تصرّف بشكل مختلف، لكان «ع» فعل الشيء نفسه أيضًا، ولما تعرضت للإيذاء. لا يصدق مثل هذا الادّعاء على «ع». في الحالة الثانية، لا يصدق على «س» أو «ع» أنَّه لو تصرّفا بشكل مختلف، لما تعرضت للإيذاء. لن أتعرض للإيذاء فقط إذا تصرفا معًا بشكل مختلف. ولن أتعرض للإيذاء أيضًا إذا تصرف «س» و«ع» وفريد أستير بشكل مختلف. لكن (ل8) تستلزم بحق أن فريد أستير ليس عنصرًا في المجموعة التي تؤذيني سوية، لأن هذه المجموعة تتكون من «س» و«ع».

لننظر في ما يلي:

> **مهمة الإنقاذ الثالثة:** كما كان الحال من قبل، إذا وقف أربعة أشخاص على المنصة، فإن ذلك سينقذ حياة عمال المناجم المئة. يقف خمسة أشخاص على هذه المنصة.

بالنظر إلى ما يفعله الآخـرون، يصدق أن فعل كل واحـد من هؤلاء الأشخاص الخمسة لا يُحدث فارقًا. لو لم يقف على تلك المنصة، سيتمكن الأربعة الآخرون من إنقاذ العمال المئة. على الرغم من أنّه لا واحد في حد ذاته يُحدث أيّ فارق، فإن هؤلاء الخمسة ينقذون العمال المئة. توضح هذه الحالة الحاجة إلى إضافة دعوى أخرى إلى (ل8). في هذه الحالة، لا توجد مجموعة أصغر **واحدة** تنقذ سوية الأرواح المئة. سأعود إلى مثل هذه الحالات في المبحث 30.

هناك نوع آخر من الحالات التي يجب أن نعتبر فيها آثار مجموعات من الأفعال. إنّها **مشاكل التنسيق**. نورد مثالًا واحدًا أدناه.

		أنت: تفعل (1)	أنت: تفعل (2)
أنا	أفعل (1)	ثاني أفضل	سيئ
أنا	أفعل (2)	سيئ	أفضل

لنفترض أننا نطبق النزعة اللزومية على الأفعال الفردية فقط. عندئذ

سنزعم أن كل واحد يتبقّ ل بنجاح متى قام بفعل، من بين الأفعال الممكنة له، تكون عاقبته أفضل نتيجة. كما رأينا سابقًا، ستصبح ل في مشكلات التنسيق **غير محدد**. في هذه الحالة، نتبنى ل بنجاح في **حالتي** ما فعلنا معًا (2) وفعلنا معًا (1).

هب أننا فعلنا معًا (1). بالنظر إلى ما فعلته، فعلتُ الفعل الذي تكون له أفضل عاقبة. ستكون النتيجة أسوأ لو كنت قد فعلت (2). تنطبق الدعاوى نفسها عليك. إذا فعلنا معًا (1) فإننا نتبنى معًا ل بنجاح، لكننا لم ننتج أفضل نتيجة ممكنة.

ينبغي أن يدعي أنصار النزعة اللزومية ما يلي:

(ل9) هب أن كل واحد منا جعل النتيجة جيدة قدر الإمكان، بالنظر إلى ما فعله الآخرون. سيكون كل واحد قد تصرف عندئذ بشكل صائب. لكننا ربما تصرّفنا معًا بشكل خاطئ. سيكون هذا هو الحال إذا تمكنا معًا من جعل النتيجة أفضل.

إنها دعوى حول الصواب **الموضوعي**، أو ما سيجعل النتيجة في الواقع أفضل. إذا تضمنت ل هذه الدعوى، فإنّها تتوقف عن أن تكون غير محددة في هذا النوع من الحالات. (عندما نقرر ما يجب فعله، يجب أن نتساءل بدلًا من ذلك عما هو صائب ذاتيًا، أو ما يرجح، بالنظر إلى معتقداتنا، أن يجعل النتيجة أفضل. في معظم مشكلات التنسيق من هذا النوع، يكون استهداف كل منا أفضل النتائج صائبًا ذاتيًا، بما أن هذا هو ما يرجح أن يفعله الآخرون)[1].

27. تجاهُل الفرص الضئيلة

لنعد الآن إلى معضلات السجين التي تنطوي على الكثير من الأشخاص. غالبًا ما يُزعم أنّه في هذه الحالات، لا يُمكننا أن نعتمد عواقب أفعالنا.

(1) تختلف (ل9) عن **النزعة اللزومية التعاونية** الأكثر تعقيدًا الواردة في كتاب ريغن. بدلاً من مراجعة عرض دعوى ذي النزعة اللزومية المتعلق بمتى يتصرف **كل واحد** منا بشكل صحيح، تضيف (ل9) ببساطة دعوى حول متى نتصرف بشكل صحيح. (قد تبدو هذه الدعاوى غير متسقة. إذا كان كل واحد منا قد تصرف بشكل صحيح، فكيف أمكننا معًا التصرف بشكل خاطئ؟ لكن لا يوجد تعارض هنا. يكون الفعل، بالنسبة إلى ذوي النزعة اللزومية، صحيحًا موضوعيًا إذا كانت له أفضل الآثار الممكنة في ظروف ما. عندما نتساءل عما إذا كان كل واحد قد تصرف بشكل صحيح، فإن الظروف تشمل ما فعله الآخرون. وعندما نسأل عما إذا كنا قد تصرفنا بشكل صحيح، فإن الأمر لا يكون كذلك).

ينطوي هذا على خطأين على الأقل.

يتعلق أحدهما بتلك الحالات التي يكون فيها لكل فعل إيثاري فرصة ضئيلة للغاية لإنتاج فائدة هائلة جدًا. يُزعم أحيانًا أنّ فرصًا ضئيلة للغاية، تحت عتبة ما، لا يكون لها أهمية عقلانية أو أخلاقية.

عادة ما يرتكب هذا الخطأ في مناقشات الانتخابات. على الرغم من أن الانتخابات ليست معضلة السجين الخالصة، فإنّها يُمكن أن توضح هذا الخطأ. يدّعي العديد من الكتّاب[1] أنّه في الانتخابات التي تجري على مستوى الدولة، لا يُمكن للمرء تبرير التصويت فقط باعتماد نتائج فعله. لكن هذا غالبًا ما يكون خاطئًا. لنفترض أنّني إذا صوّتُ، سيترتب عن ذلك تكاليف ما، ولن يحقق أي فوائد باستثناء التأثير المحتمل على من سيفوز في الانتخابات. بناء على هذه الافتراضات، لا يُمكن تعليل تصويتي من منظور المصلحة الذاتية. لكن يُمكن تعليله في الغالب من منظور النزعة اللزومية. عندما لا أستطيع التنبؤ بآثار أفعالي، تطالبني ل بفعل كل ما من شأنه أن يحقق أكبر فائدة **متوقّعة**. إن الفائدة المتوقعة من فعلي هي الفائدة المحتملة مضروبة في فرصة إنتاجها من قبل فعلي. قد أستطيع تعليل تصويتي بالتماس هذه الفائدة.

هب أن الأمر يتعلق بالانتخابات الرئاسية في الولايات المتحدة. إذا صوتت، فقد تكون هناك فرصة ضئيلة جدًّا لأن يحدث صوتي فارقًا. حسب أحد التقديرات، إذا قمت بالتصويت في إحدى الولايات الكبيرة والهامشية، والتي قد تسير في كلا الاتجاهين، فستكون فرصة إحداث تغيير حوالي واحد من كل مئة مليون. (التقدير صعب. لا ينبغي التسليم بأن أي نمط من التصويت من المرجح أن يكون مثل أي نمط آخر. لكن العديد من الكتّاب يتفقون على أن هذه الفرصة تقدّر بحوالي واحد من كل مئة مليون)[2].

لنسمِّ المرشحين **الأعلى والأدنى**. ولنفترض أنّه إذا كان الرئيس المقبل هو الأعلى، وأن هذا في المعدل سيفيد الأمريكيين. سيكون هناك بعض الأمريكيين الذين سيخسرون، إذ من الأفضل لهم لو فاز الأدنى. لكن الخسائر التي تكبدها هؤلاء الأمريكيون -الأقلية الغنية- ستفوقها الفوائد التي تعود على جميع الأمريكيين الآخرين. لهذا السبب يعتبر الأعلى هو المرشّح الأفضل. إذا كان هو الشخص الذي تم انتخابه، فسينتج عن ذلك

(1) انظر ميهل.

(2) انظر ميهل، وريكر وأورديشوك (RIKER AND ORDESHOOK)، وماكي (3).

مجموع إجمالي صاف من الفوائد ناقص الأعباء. إن المتوسط الصافي الذي يفيد الأمريكيين هو هذا المجموع الإجمالي مقسومًا على عدد الأمريكيين. ومن أجل التبسيط، أتجاهل الآثار على غير الأمريكيين. إذا كان لتصويتي فرصة واحدة من كل مئة مليون للتأثير على النتيجة، فستكون الفائدة **المتوقعة** من تصويتي على النحو الموضح أدناه.

(متوسط الفائدة الصافي الناتج عن انتخاب الأمريكيين للأعلى × عدد الأمريكيين) / مئة مليون - كلفة تصويتي علي وعلى الآخرين

نظرًا لوجود مئتي مليون أمريكي، فمن المحتمل أن يكون هذا المجموع إيجابيًا. سيكون هذا هو الحال إذا كانت انتخابات الأعلى ستجلب في المتوسط للأمريكيين فائدة صافية تفوق بأكثر من النصف كلفة تصويتي. يجب أن أكون متهكمًا تمامًا لأشك في ذلك. تنطبق ملاحظات مماثلة على العديد من المصالح العامة الأخرى، وعلى الإيثاريين وذوي النزعة اللزومية على حد سواء. إذا لم يتجاهل الإيثاري فرصًا ضئيلة جدًا، يكون لديه في الغالب سبب أخلاقي لتقديم مساهمة. ستكون الفائدة المتوقعة التي قد يقدمها للآخرين أكبر من كلفة مساهمته.

قد يتم الاعتراض بما يلي: من **غير العقلاني** اعتبار فرص ضئيلة للغاية. عندما لا يُمكن أن تؤثر أعمالنا على أكثر من عدد قليل من الأشخاص، فقد يكون الحال كذلك. ولكن الأمر كذلك لأنّ المخاطر هنا منخفضة نسبيًا. انظر مخاطر التسبب في موت عرضي، إذ قد يكون من غير العقلاني التفكير بتاتًا في فرصة واحدة من كل مليون لقتل شخص واحد. في حين لو كنت مهندسًا نوويًا، هل سأكون غير عقلاني إذا أوليت أي اعتبار لفرصة قتل مليون شخص؟ ليس ذلك ما يعتقد معظمنا. إننا نعتقد بحق أن هذه الفرص يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. هب أن المهندسين النوويين تجاهلوا كل فرص في عتبة واحد في المليون أو تحتها. قد يصدق عندئذ أنّه بالنسبة إلى كل مكوّن من المكونات الكثيرة للمفاعل النووي، هناك فرصة واحدة من كل مليون، في كل يوم، لأن يفشل هذا المكون بطريقة من شأنها أن تسبب كارثة. سيكون خطأ بيّنًا أن يتجاهل أولئك الذين يصممون المفاعلات

مثل هذه الفرص الضئيلة. إذا وجدت مفاعلات كثيرة، كل منها يحتوي العديد من هذه المكونات، فلن يستغرق الأمر عدة أيام قبل أن يتم تفعيل الخطر الواحد على المليون مليون مرة. وستحدث قريبا جدًّا كارثة.

عندما تكون المخاطر كبيرة جدًّا، لا ينبغي تجاهل أي فرصة مهما كانت ضئيلة. ويصدق الشيء نفسه عندما نحسب كل فرصة عدة مرات. في كلا هذين النوعين من الحالات، يجب اعتبار كل فرصة ضئيلة كما هي بالضبط، وأن تدرج في حساب الفائدة المتوقعة. يُمكننا عادة تجاهل فرصة ضئيلة جدًّا. لكن لا ينبغي أن نفعل ذلك عندما يُمكن أن نؤثّر على عدد كبير جدًّا من الناس، أو عندما نعتبر الفرصة عددًا كبيرًا جدًّا من المرات. تلغي هذه الأعداد الكبيرة تقريبًا ضآلة الفرصة.

تنطبق فكرة مماثلة إذا كان من المرجح أو من المؤكد أن يمنح فعل ما للآخرين فوائد صغيرة جدًّا. لا ينبغي أن نتجاهل هذه الفوائد عندما تمنح لعدد كبير جدًّا من الناس. يلغي هذا العدد الكبير تقريبًا ضآلة الفوائد. ومن ثَمَّ قد يكون المجموع الإجمالي للفوائد كبيرًا.

إن هاتين النقطتين ليستا متساويتين في معقوليتهما. قد تكون فوائد صغيرة جدًّا غير محسوسة. ومن المعقول أن ندّعي أن«الفائدة غير المحسوسة» **ليست** فائدة. لكن ليس من المعقول **أن** ندّعي أن فرصة ضئيلة للغاية **ليست** فرصة.

28. تجاهل الآثار الضئيلة أو غير المحسوسة

يكمن الخطأ الثالث للرياضيات الأخلاقية في تجاهل الفرص الضئيلة للغاية عندما تؤثر على الكثير من الأشخاص، أو تعتبر عدة مرات. يكمن الخطآن الرابع والخامس في تجاهل الآثار **الضئيلة جدًّا وغير المحسوسة** على أعداد كبيرة جدًّا من الناس. إنَّها أخطاء مماثلة، ويمكن انتقادها بالحجج نفسها. غير أن الآثار غير المحسوسة تثير سؤالًا إضافيًا.

لا أحتاج إلى ذكر كلا الخطأين. يماثل الرابع الخامس باستثناء **أن** «ضئيل جدًّا» يحل محل «غير محسوس». يعتقد بعض الناس:

> (الخطأ الخامس): إذا كان لفعل ما آثار غير محسوسة على أشخاص آخرين، فلا يُمكن أن يكون هذا الفعل خاطئًا من

> الناحية الأخلاقية لأن له هذه الآثار. لا يُمكن أن يكون فعلٌ خاطئًا بسبب تأثيره على الأشخاص الآخرين، إذا لم يلاحظ أي منهم أي فارق. وبالمثل، إذا كان لفعل ما آثار غير محسوسة على الآخرين، فإن هذه الآثار لا يُمكن أن تجعل من هذا الفعل ما يجب أن يفعله شخص ما.

يوجد نوع واحد من التأثير غير المحسوس لا يثير الجدل: قد أسبب لك ضررًا خطيرًا **بطريقة** غير محسوسة. قد يكون مقدار الإشعاع الذي أصبتك به هو السبب غير المعروف للسرطان الذي سيقتلك بعد سنوات عديدة. على الرغم من أن السبب قد يكون غير معروف، فإنّ التأثير هنا محسوس. لكن في الحالات التي سأتناولها، تكون **الآثار** غير محسوسة.

لننظر أولا في متغير الحالة التي وصفها جلوفر (Glover)[1].

> **قطرات الماء**: يوجد عدد كبير من الرجال الجرحى في الصحراء، ويعانون من العطش الشديد. ونحن عدد من الإيثاريين الذين نساويهم عددًا، ولدى كل واحد منا نصف لتر من الماء. يُمكننا صب هذه الأنصاف من اللترات في عربة الماء. ننقلها إلى الصحراء، ونوزع مياهنا بالتساوي على كل هؤلاء الجرحى. عندما يضيف كل منا نصف لتره، سيتمكن كل جريح من شرب

(1) غلوفر (2) (GLOVER)، ص ص. 174-175. كتب غلوفر:

قد يعتقد أنّه لا يوجد فرق... بين العتبات المطلقة وعتبات التمييز. يميل بعض الناس إلى تشبيه حالة النقص في الكهرباء بحالة التصويت. في حالة الكهرباء، يكون الضرر الذي أحدثه عندما يعمم على المجتمع أقل من عتبة التمييز. يستنتج ذوو النزعة اللزومية الذين يعالجون نوعي العتبة بالطريقة نفسها، أنّه بغض النظر عن الآثار الجانبية، لا يهم إن كنت أستخدم الكهرباء أم لا. يكمن الاقتراح في أن الضرر الذي أُحدث يعتبر صفرًا.

لكن ضدًا على ذلك، أود أن أقول إن الضرر الذي يحدث في مثل هذه الحالات يجب تقييمه على أنّه جزء بسيط من وحدة تمييزية بدلًا من اعتباره صفرًا. دعنا نسمّ هذا مبدأ القسمة، الذي مفاده أنّه في الحالات التي يكون فيها الضرر مسألة درجة، تكون الأفعال دون العتبة خاطئة إلى الحد الذي تسبب فيه الأذى، ومتى كان مئة فعل مثل أفعالي ضروريًا لإحداث فرق ملحوظ، فإنّني أتسبب في 1/100 من ذلك الضرر الملحوظ.

لنفترض أن قرية تضم مئة من رجال القبائل غير المسلحين يتناولون غداءهم. يهاجم مئة من قطاع الطرق المسلحين الجياع القرية ويأخذ كل قاطع طريق غداء أحد رجال القبيلة تحت تهديد السلاح ويأكله. ثم ينصرف اللصوص، وقد تسبب كل واحد منهم في قدر مميز من الضرر لأحد رجال القبيلة. في الأسبوع الموالي، يميل قطاع الطرق إلى القيام بالشيء نفسه مرة أخرى، لكنهم يشعرون بالقلق إزاء الشكوك التي تم اكتشافها حديثًا بشأن أخلاق مثل هذا السطو. نجمت شكوكهم عن واحد منهم لا يؤمن بمبدأ القسمة. ثم قاموا بمداهمة القرية وربط رجال القبائل والنظر إلى غدائهم. وكما كان متوقعًا، يحتوي كل وعاء طعام على مئة فاصوليا. إن اللذة المستمدة من فاصوليا واحدة أدنى من عتبة التمييز. بدلًا من أن يتناول كل واحد من قطاع الطرق طبقًا واحدًا كما حدث في الأسبوع الماضي، يأخذ كل واحد حبة واحدة من كل طبق. ويغادرون بعد تناول الفاصوليا كلها، سعداء بكونهم لم يحدثوا أي ضرر، لأن كل واحد منهم لم يفعل أكثر من الضرر الأقل من الحد الأدنى لكل شخص. يجب على أولئك الذين يرفضون مبدأ القسمة أن يوافقوا.

استلهم هذا الفصل برمته، وخصوصا المُعذّبون غير المُؤذين لاحقًا، من تحفيز هذا المثال الرائع.

> كمية قليلة إضافية من الماء، ربما تكون قطرة إضافية فقط. حتى بالنسبة إلى رجل عطشان للغاية، ستكون فائدة كل هذه القطرات الإضافية صغيرة جدًا،وقد يكون التأثير على كل رجل غير محسوس.

لنفترض أن الفائدة التي يحصل عليها كل رجل ستكون مجرد تخفيف عطشه المؤلم جدًا. لن يكون هناك أي تأثير على صحة هؤلاء الرجال. بما أن الفوائد ستكون مجرد تخفيف للمعاناة، فإنّها تندرج ضمن نوع الفائدة التي يُمكن الادّعاء على نحو أكثر منطقية أنّها يجب أن تكون محسوسة لتكون فوائد على الإطلاق.

لنفترض أولًا أنّه نظرًا لأنّ العدد ليس كبيرًا جدًّا، فإن الفائدة التي سيقدمها كلّ منّا لكل رجل، وإن كانت ضئيلةً جدًّا، ستكون محسوسة. إذا ارتكبنا الخطأ الرابع، فإننا نعتقد أن هذه الفوائد الصغيرة ليس لها أهمية أخلاقية. إننا نعتقد أنّه إذا كان فعل ما سيمنح الآخرين مثل هذه الفوائد الصغيرة، فلا يُمكن أن يجعل ذلك من هذا الفعل ما يجب أن يفعله شخص ما. إننا مضطرون إلى استنتاج أنّه لا ينبغي لأحد منا أن يضيف نصف لتره. من الواضح أن هذا هو الاستنتاج الخاطئ.

لنفترض، بعد ذلك، أن هناك ألف رجل جريح، وألف إيثاري. إذا صببنا أنصاف اللترات في عربة الماء، فإن كل واحد منا سيتسبب في شرب كل جريح نصف لتر الألف الإضافي. قد يلاحظ هؤلاء الرجال الفرق بين عدم شرب الماء ونصف اللّتر الألف. لذلك دعونا نسأل: «إذا كان هؤلاء الرجال سيشربون عُشر نصف لتر على الأقل، فهل يُمكنهم أن يلاحظوا تأثير شرب أي نصف اللتر الألف الإضافي»؟ سأفترض أن الإجابة هي: «لا» (إذا كانت الإجابة بـ «نعم»، سنحتاج فقط إلى افتراض وجود عدد أكبر من الإيثاريين والجرحى. يجب أن يوجد جزءٌ بسيطٌ من نصف لتر يكون تأثيره أصغر من أن يكون ملموسًا).

لنفترض أن مئة من الإيثاريين صبوا بالفعل مياههم في العربة، سيشرب حينها كل واحد من الجرحى عُشر نصف لتر على الأقل. يُمكن لكل واحد منّا، نحن التسعمئة من الإيثاريين الآخرين، أن نضيف نصف لتره. لنفترض بعد ذلك أننا نرتكب الخطأ الخامس: نعتقد أنّه إذا كان لفعل ما آثار غير محسوسة على الآخرين، فإن هذه الآثار لا يُمكن أن تجعل من هذا الفعل ما يجب أن يفعله شخص ما. ومتى صدقنا ذلك، لا يُمكننا تفسير لماذا يجب على كل منا إضافة نصف لتره.

قد يقال: «يمكننا تجنب هذه المشكلة إذا أعدنا وصف تأثير إضافة كل نصف لتر. لسنا بحاجة إلى الادّعاء بأن هذا يعطي لكل واحد من الرجال نصف اللتر الألف. يُمكننا أن ندّعي أنّه يمنح لكل رجل نصف لتر».

إن هذه الدعوى خاطئة. سيتم توزيع المياه بالتساوي بين كل هؤلاء الرجال. عندما أضيفُ نصف لتري، هل سينتج عن ذلك أن رجلًا إضافيًّا سيحصل على نصف لتر كامل؟ إذا لم أضف نصف لتر، فهل يوجد شخصٌ ما لن يحصل على شيء بدلًا من حصوله على نصف لتر كامل؟ لاواحد منهما صحيح. لا يوجد سوى وصف واحد صحيح لتأثير فعلي يكمن في إعطاء كل واحد من الرجال الألف نصف اللتر الألف الإضافي.

يمكن القول بعد ذلك بضرورة اعتماد نصيب وجهة النظر الشاملة. وَفقًا لوجهة النظر هذه، يساوي النصيب الذي يسهم به كل شخص الفائدة التي يتلقاها رجل واحد من نصف لتر. لكن لا يُمكننا اعتماد وجهة النظر هذه، لأننا رأينا في المبحث 25 أنّه يُمكن أن تلزم عنها استنتاجات عبثية.

ما يُمكن أن نعتمده هو دعوى حول ما نفعله معًا. يُمكننا ادّعاء:

> (ل10) عندما (1) تكون أفضل نتيجة هي التي يستفيد منها الأشخاص أكثر، و(2) كل عضو من أعضاء مجموعة ما يُمكن أن يتصرف بطريقة معينة، و(3) سيفيدون أولئك الأشخاص الآخرون متى تصرف **العدد الكافي** منهم بهذه الطريقة، و(4) سيفيدون أولئك الأشخاص **أكثر** متى تصرفوا جميعًا بهذه الطريقة، و(5) يعرف كل منهم هذه الحقائق ويعتقد أن عددًا كافيًا منهم سيتصرف بهذه الطريقة، ثم (6) يجب أن يتصرف كل واحد منهم بهذه الطريقة.

يمكن لكل واحد منا أن يعطي لكل واحد من الجرحى الألف نصف اللتر الألف الإضافي من الماء. إذا تصرف عددٌ كافٍ منا بهذه الطريقة، فإن ذلك سيفيد كل واحد من هؤلاء الرجال. وسنفيد أكثر هؤلاء الرجال إذا تصرفنا جميعًا بهذه الطريقة. إننا نعلم هذه الحقائق، ونعلم أن ما يكفي منا -مئة- قد تصرفوا بالفعل بهذه الطريقة. يلزم عن (ل10) بشكل صحيح أن كل واحد منا يجب أن يتصرف بهذه الطريقة.

لنتذكر الآن الخطأ الخامس. وفق وجهة النظر هذه، لا يُمكن أن يكون الفعل صائبًا أو خاطئًا، **بسبب** تأثيره على الآخرين، إذا كانت هذه الآثار غير

محسوسة. تبطل الحالة الموصوفة للتو هذا الرأي. من الواضح أنّه في هذه الحالة، ينبغي على كل واحد منا صبُّ نصف لتره في عربة الماء. يجب على كل واحد منّا أن يتسبب في شرب كل رجل جريح نصف اللتر الألف الإضافي. ويجب أن يؤثر كل واحد منا في كل جريح بهذه الطريقة، على الرغم من أن هذه الآثار غير محسوسة. قد نظن أنّه نظرًا لأن هذه الآثار غير محسوسة، فإن لاواحد منا يفيد أحدًا. ولكن، حتى لو لم يفد **أي منا** أحدًا، فإننا نفيد **سوية** هؤلاء الجرحى بشكل كبير. إن آثار **جميع** أعمالنا محسوسة، أي نخفف بشكل كبير من العطش الشديد لدى هؤلاء الرجال.

قد يلتمس ذوو النزعة اللزومية عدة مبادئ. وبذلك قد يعتقدون، في بعض الحالات، أن أفضل نتيجة ليست هي تلك التي يستفيد منها الناس أكثر. للإحاطة بمثل هذه الحالات، يُمكنهم ادّعاء:

> (ل11) عندما (1) يُمكن لأعضاء مجموعة ما أن يجعلوا النتيجة أفضل إذا تصرف عدد **كاف** منهم بطريقة ما، و(2) سيجعلون النتيجة **أفضل** إذا تصرفوا جميعًا بهذه الطريقة، و(3) كلهم يعلمون سوية هذه الحقائق ويعتقدون أن عددًا كافيًا منهم سيتصرف بهذه الطريقة، ثم (4) يجب أن يتصرف كل واحد منهم بهذه الطريقة.

يعتقد معارضو النزعة اللزومية أننا يجب أن نحاول، في بعض الحالات، تحقيق أفضل نتيجة. في بعض هذه الحالات، يُمكنهم اعتماد (ل11). كما كان الحال من قبل، لا تمنحنا (ل11) في حد ذاتها، في بعض الحالات، الإجابة الصحيحة. لذا ينبغي لنا إضافة دعوى أكثر تعقيدًا. غير أنّني سأتجاهل هذه التعقيدات[1].

كما أوضحت في المبحث 26، يوجد نوعان من الحالات التي نحتاج فيها إلى التماس آثار ليس الأفعال الفردية فقط، بل آثار مجموعات الأفعال. نحتاج إلى هذا الالتماس عندما (1) يتم تحديد آثار أفعالنا بشكل مبالغ، أو (2) نواجه مشكلات التنسيق. إننا ننظر الآن في الحالات التي تكون فيها (3) آثار فعل كل شخص على الآخرين غير محسوسة. قد يكون هذا نوع ثالث من الحالات التي نحتاج فيها إلى التماس آثار مجموعات الأفعال. يتوقف مدى كوننا **بحاجة** إلى هذا الالتماس جزئيًا على الإجابة عن سؤال آخر.

---

(1) انظر مرة أخرى ريغان.

29. هل يُمكن أن توجد أضرار وفوائد غير محسوسة؟

قد يقدم الاعتراض التالي: «إنك تدعي أن كل واحد من الإيثاريين الألف يجب أن يصب نصف لتره، لأن هذه هي الطريقة التي سيستفيد بها الرجال الجرحى أكثر. إن هذه الدعوى خاطئة. لنفترض أن أحد الإيثاريين لم يصب نصف لتره. هل سيستفيد الرجال الجرحى بقدر أقل؟ ليس الأمر كذلك. إذ سيشربون كمية أقل من الماء، لكن هذا التأثير غير محسوس. وبما أن التأثير غير محسوس، لا يُمكن أن تكون الفائدة التي تعود على هؤلاء الرجال أقل»[1].

يفترض هذا الاعتراض أنّه لا يُمكن أن توجد فوائد غير محسوسة. إذا وضعنا هذا الافتراض، فإننا نواجه جزءًا من مشكلة أوسع، تسمى إمّا **مشكلة السوريت** (Sorites Problem)، أو **مفارقة وانغ** (Wang's Paradox)، أو **مفارقة الكومة** (Paradox of the Heap).

في حالتنا، تكمن الفائدة في تخفيف العطش المؤلم بشدة. إذا تلقى كل رجل نصف لتر من الماء، فإن عطشه يصبح أقلّ ألمًا، أي سيكون ألمه أقلّ سوءًا. تتجلى مشكلتنا في ما يلي: نفترض أنّه:

(أ) لا يُمكن أن يصبح ألم شخص ما أفضل أو أسوأ **بشكل غير محسوس**. لا يُمكن أن يصبح ألم شخص ما أقل خطورة، أو أسوأ، إذا لم يتمكن هذا الشخص من ملاحظة أي فارق.

ومن المعقول أن نفترض:

(ب) تكون العلاقات **متعدية، على الأقل بالدرجة نفسها من السوء وليس أسوأ**، عندما تطبق على الآلام. وعليه، إذا كان ألم شخص ما في النتيجة (2) سيّئا على الأقل كما كان في النتيجة (1)، وألمه في النتيجة (3) سيّئا **على** الأقل كما كان في النتيجة (2)، وجب أن يكون ألمه في النتيجة (3) سيّئا على الأقل كما كان في النتيجة (1).

سكب مئة من الإيثاريين بالفعل أنصاف لتراتهم. وسيشرب كل جريح عُشر نصف لتر على الأقل. ولن يلاحظوا أي تأثير لنصف اللتر الألف الإضافي. ووفق نتائج مختلفة محتملة، ستقوم أعداد مختلفة من الإيثاريين بصب مائهم في

(1) انظر هار (3).

العربة لاحقًا. دعونا نعين تلك النتائج من خلال ذكر العدد الذي يسهم. ومن ثَمّ، إذا لم يسهم أي شخص آخر، فستلزم عن ذلك النتيجة 100.

لنفترض أن إيثاريًا إضافيًا أسهم، سيشرب كل جريح كمية إضافية من الماء، لكن الكمية ستكون صغيرة جدًا لدرجة أنّه لا يستطيع ملاحظة ذلك. وَفقًا لـ (أ)، لا يُمكن أن يصبح عطش كل رجل أقلّ ألمًا. يجب أن يكون ألم كل رجل في الحصيلة 101 سيّئًا على الأقل كما كان يفترض أن يكون في الحصيلة 100. لنفترض بعد ذلك أن إيثاريًا ثانيًا أضاف نصف لتره. كما كان الحال من قبل، لا يُمكن لأي من الرجال ملاحظة هذا الفرق. وَفقًا لـ (أ) لا يُمكن أن يصبح عطش كل رجل أقل ألمًا. يجب أن يكون ألم كل رجل في الحصيلة 102 سيّئًا على الأقل كما كان يفترض أن يكون في الحصيلة 101. ووفقا لـ (ب) يجب أن يكون ألم كل رجل في الحصيلة 102 سيّئًا على الأقل كما كان يفترض أن يكون في **الحصيلة 100**. تسري الدعاوى نفسها إذا أسهم إيثاري ثالث. في الحصيلة 103، يجب أن يكون ألم كل رجل سيّئًا على الأقل كما يفترض أن يكون في الحصيلة 100. تسري هذه الدعاوى على كل إيثاري إضافي يسهم. لنفترض أننا جميعًا نسهم، ستكون النتيجة هي الحصيلة 1000، حيث يشرب كل رجل نصف لتر كاملًا. يلزم عن (أ) و(ب) معًا أنّه يجب أن يكون ألم كل رجل سيّئًا على الأقل كما يفترض أن يكون في الحصيلة 100. إن شرب نصف لتر، بدلًا من العُشر فقط، لا يُمكن أن يفعل أي شيء لتخفيف آلام عطش كل رجل. وبما أن هذا الاستنتاج عبثي، يجب أن نرفض إمّا (أ) وإمّا (ب).

أيهما يجب أن نرفض؟ أنا أرفض (أ). أعتقد أن ألم شخص ما قد يصبح أقل إيلامًا، أو أقل سوءًا، بمقدار صغير جدًا بحيث لا يُمكن ملاحظته. يكون ألم شخص ما أسوأ، بمعنى أن له أهمية أخلاقية، إذا كان هذا الشخص يهتم بالألم أكثر، أو لديه رغبة أقوى في أن يتوقّف الألم. أعتقد أن شخصًا ما يُمكنه أن يهتم بألمه بدرجة أقل قليلًا، أو تكون لديه رغبة أضعف قليلًا في أن يتوقف ألمه، حتى لو لم يستطع ملاحظة أي فرق. بشكل عام، يُمكن أن توجد أضرار غير محسوسة، وفوائد غير محسوسة. في العديد من أنواع الحالات الأخرى، تبث أن الأشخاص يرتكبون أخطاءً صغيرة جدًا عند الإبلاغ عن طبيعة تجاربهم. لماذا يجب أن نفترض أنّه لا يُمكنهم ارتكاب مثل هذه الأخطاء بخصوص قوة رغبتهم في توقف الألم؟

هب أنّك ترفض هذه الدعاوى وتواصل قبول (أ)، يجب أن ترفض عندئذ

(ب). لتجنب الاستنتاج العبثي الذي تم التوصل إليه أعلاه. يجب أن تسلم بأن علاقتَي المقارنة **«على الأقل سيّئة بالمقدار نفسه»** و**«ليست أسوأ من»**، عندما تنطبقان على الآلام، لا تكونان متعديتين. وتترتب عن رفض (ب) آثار مماثلة لتلك الخاصة برفض (أ). يجب أن تسلّم الآن بأن أفعالك قد تكون خاطئة بسبب تأثيراتها على ألم شخص آخر، حتى لو **لم** يزد **أي** من أفعالك ألم هذا الشخص سوءًا. وقد يكون لها معًا هذا التأثير. قد يكون كل فعل خاطئًا، حتى لو لم تكن آثاره غير محسوسة، لأنّه واحد من مجموعة الأفعال التي تزيد مجتمعة من حدة الألم الذي يعاني منه هذا الشخص.

لننظر في ما يلي:

> **الأيام الخوالي العصيبة**: لدى ألف معذِّب ألف ضحية. عند مطلع كل يوم، يشعر كل ضحية بالفعل بألم خفيف. يشغل كل معذِّب مفتاح أداة ما ألف مرة. ويحدث كل تشغيل للمفتاح على حدة ألم لدى ضحية ما بطريقة غير محسوسة. لكن، بعد تشغيل كل مُعذِّب لمفتاحه ألف مرة، يُلحق ألمًا شديدًا بضحيته.

لنفترض أنك ارتكبت الخطأ الخامس: إنك تعتقد أن الفعل لا يُمكن أن يكون خطأ بسبب آثاره على الآخرين، متى كانت هذه الآثار غير محسوسة. يجب عندئذ أن تستنتج في هذه الحالة ألا تشغيل لمفتاح ما يعتبر خطأ، ومن ثَمَّ لم يتصرف أي من هؤلاء المعذِّبين أبدًا بشكل خاطئ. إن هذا الاستنتاج عبثي.

لماذا يتصرف المعذِّبون بشكل خاطئ؟ يعتمد أحد التفسيرات على التأثير الكلّي لما يفعله كل مُعذِّب. يشغل كل واحد المفتاح ألف مرة. فتلحق هذه الأفعال مجتمعة ألمًا شديدًا بضحيته.

لننظر في ما يلي:

> **المعذِّبون غير المُؤذين**: في الأيام الخوالي العصيبة، يلحق كل معذِّب ألمًا شديدًا بضحية واحدة. تغيّرت الأمور الآن، إذ يضغط كل واحد من المعذبين الألف على زر، ومن ثَمّ يشغل المفتاح مرة واحدة بالنسبة إلى كل أداة من الأدوات الألف، فتعاني الضحايا من الألم الشديد نفسه. لكن لا واحد من المعذِّبين يجعل آلام الضحية أسوأ بشكل ملحوظ.

هل يُمكننا هنا اعتماد التأثير الإجمالي لما يفعله كل معذِّب؟ يتوقف

ذلك جزئيًا على ما إذا كنا نرفض (أ)، معتقدين أن ألم شخص ما قد يصبح أسوأ بشكل غير محسوس. إذا اعتقدنا ذلك، يُمكننا الادّعاء بأنه: «عندما يضغط كل معذِّب على الزر، يتسبب في جعل كل ضحية تعاني أكثر بقليل، إذ يكون التأثير على كل واحد طفيفًا. لكن، بما أن كل معذِّب يزيد من معاناة الألف ضحية، فإنه يفرض عليهم قدرًا إجماليًا كبيرًا من المعاناة. وبما أن الضحايا يعانون بالقدر نفسه الذي كانوا يعانونه في الأيام الخوالي العصيبة، فإن هؤلاء المعذِّبين يتصرفون بشكل خاطئ كما اعتادوا على ذلك. كان كل معذِّب، في الأيام الخوالي العصيبة، يفرض على ضحية واحدة قدرًا كبيرًا من المعاناة. في حين يفرض كل معذِّب غير مؤذٍ على هؤلاء الضحايا الألف قدرًا إجماليًا كبيرًا من المعاناة بالتساوي».

لنفترض بدلًا من ذلك أننا نقبل (أ)، معتقدين أن الآلام لا يُمكن أن تصبح أسوأ بشكل غير محسوس. يجب أن نسلم عندئذ بأن كل واحد من المعذِّبين غير المؤذين لا يتسبب في معاناة أكثر لأي ضحية. لا يُمكننا أن نعتمد التأثير الإجمالي لما يفعله كل معذِّب. من وجهة نظرنا، لاواحد من المعذِّبين يؤذي أيَّ أحد.

حتى لو لم يؤذِ أي منهم أي شخص، فإن المعذِّبين يتصرفون بشكل خاطئ. إذا لم نتمكن من اعتماد آثار ما يفعله كل معذِّب، يجب أن نعتمد ما يفعله المُعذِّبون معًا. وحتى لو لم يسبب أي منهم أي ألم، فإنهم يفرضون سوية معاناة كبيرة على ألف ضحية. يُمكننا افتراض:

> (ل12) عندما (1) تكون الحصيلة أسوأ إذا عانى الناس أكثر، و(2) يُمكن لكل فرد من أعضاء مجموعة ما أن يتصرف بطريقة معينة، و(3) قد يتسببوا في معاناة الآخرين إذا تصرف عددٌ كافٍ منهم بهذه الطريقة، و(4) سيتسببون في معاناة هؤلاء الأشخاص **أكثر** إذا تصرفوا جميعًا بهذه الطريقة، و(5) يعلم كل واحد منهم هذه الحقائق ويعتقد أن عددًا كاف منهم سيتصرف بهذه الطريقة، ثم (6) سيتصرف كل منهم بشكل خاطئ إذا تصرّف بهذه الطريقة.

قد يعترض شخص ما مرة أخرى بما يلي: «في حالة المعذِّبين غير المؤذين، لا تصدق (4)، إذ لا يجعل هؤلاء المعذِّبون ضحاياهم يعانون **أكثر** إذا قاموا جميعًا بتشغيل كل مفتاح مرة واحدة. لنفترض أن أحدهم لم يشغل أي مفتاح، لن يلاحظ أي من الضحايا الفرق. وبما أنّه لا يُمكن أن

يصبح الألم أقل سوءًا بشكل غير محسوس، فإن الضحايا لن يعانوا بقدر أقل إذا لم يتصرف أحد المعذبين».

يثير هذا الاعتراض، كما أشرت، مشكلة السوريت المشهورة. إذا قبلنا (أ)، يجب أن يتضمن ردنا لهذا الاعتراض حلًّا لهذه المشكلة. ونظرًا لأنّه يصعب حلّها، وتثير أسئلة لا علاقة لها بالأخلاق على حد سواء، فلن أناقشها هنا[1].

إذا قبلنا (أ)، فيجب أن يكون اعتراضنا على المعذِّبين غير المؤذين معقدًا ويحل مشكلة السوريت. أما إذا رفضنا (أ)، فقد يكون اعتراضنا بسيطًا. إذ يُمكننا أن ندعي أن كل واحد من المعذِّبين يلحق بالضحايا قدرًا كبيرًا من المعاناة.

أي هذين التفسيرين أفضل؟ حتى لو رفضنا (أ)، فقد نخطئ في تقديم تفسير أبسط. يتوقف كون الأمر كذلك على الإجابة عن سؤال آخر. لنفترض ما يلي:

> **المُعذِّب الوحيد:** في صباح أحد الأيام، يحضر للعمل واحد فقط من المعذِّبين. قد يحدث بالصدفة أن يعاني كل ضحية بالفعل من ألم شديد إلى حدٍّ ما لأسباب طبيعية. إنّه ألم سيئ بالقدر نفسه الذي يفترض أن ينتج عن تشغيل المفتاح خمسمئة مرة. وبما أن المعذِّب الوحيد يعرف هذه الحقيقة، فإنه يضغط على الزر الذي يقوم بتشغيل المفتاح مرة واحدة بالنسبة إلى الأجهزة كافة. سيكون التأثير هو نفسه كما في الأيام التي يحضر فيها المعذِّبون جميعًا. بتعبير أدق، يكون التأثير مماثلًا تمامًا لتشغيل كل مفتاح للمرة الخمسمائة وللمرة الأولى. يعلم المعذِّب الوحيد التأثير يكون على هذا النحو. إذ يعلم أنّه لا يجعل ألم أي ضحية أسوأ بشكل ملحوظ. ويعلم أنّه ليس عضوًا في مجموعة تقوم بذلك سويّة.

هل يتصرف المعذِّب الوحيد بشكل خاطئ؟ لنفترض أننا نعتقد أنّه ليس كذلك. لا يُمكننا بعد ذلك التماس الاعتراض الأبسط في الحالة التي يعمل فيها جميع المعذِّبون. لا يُمكننا الادّعاء بأنّ كلّ واحد يتصرف بطريقة خاطئة لأنه يفرض على الآخرين قدرًا إجماليًا كبيرًا من المعاناة. متى كان هذا هو السبب في أن كل واحد يتصرف بطريقة خاطئة، فيجب أن يكون تصرف

---

(1) (تمت إضافة هنا الهامش سنة 1987) أشار ب. غروزالسكي (B. Gruzalski)، في مقاله **الأخلاق**، يوليو 1986، إلى أن مناقشتي الأصلية لهذه المشكلة كانت ملتبسة. انظر أيضًا داميت (DUMMETT) وبيكوك (1) (PEACOCK) وفوربيس (2) (FORBES).

المعذِّب الوحيد خاطئًا. إنّه يتصرف بالطريقة نفسها وبالتأثيرات نفسها. أمّا إذا كنا نعتقد أن المعذِّب الوحيد لا يتصرف بطريقة خاطئة، فيجب أن نقدم الاعتراض الآخر في الحالة التي يعمل فيها جميع المعذِّبون. يجب أن ندعي أن كل واحد يتصرف بشكل خاطئ لأنه عضو في مجموعة تسبب سوية معاناة كبيرة لضحاياها.

أعتقد أن المعذِّب الوحيد يتصرف بشكل خاطئ. كيف يُمكن أن يُحدث فرقًا أخلاقيًا سواء كان ينتج تأثيرات سيّئة بمعية فاعلين آخرين، أو بالطبيعة؟[1] لذلك، أفضل في كلتا الحالتين اعتماد تأثيرات الأفعال الفردية.

لا يتفق بعض الناس مع ذلك حتى لو كنا نعتقد أنّه يُمكن أن توجد أضرار وفوائد غير محسوسة، فقد يكون بذلك من الأفضل التماس ما تفعله المجموعات سوية. لأنّ هذا الالتماس أقل إثارة للجدل.

(إذا **لم** يتصرف المعذِّب الوحيد بشكل خاطئ، فقد يكون من غير المنصف الادّعاء بأن البعض منا يرتكب **خمسة** أخطاء في الرياضيات الأخلاقية. ومن هذا المنظور، إنّ الخطأ الخامس مجرد حالة خاصة من الخطأ الثاني، ولكن هذا نادرًا ما يحدث فارقًا عمليًا).

تساءلت، في هذا المبحث، عن إمكان وجود أضرار وفوائد غير محسوسة. أميل إلى الإجابة بـ«نعم». إذا أجبنا بـ«لا»، فيجب أن نتخلى عن الدعوى بأن تعبيري المقارنة «**على الأقل سيّئة بالقدر نفسه**» و«**ليست أسوأ من**»، عندما يطبقان على الأضرار والفوائد، يمثلان علاقتين متعديتين. لقد بينت أيضًا أنّه لا يوجد فرق كبير بين الأجوبة التي نقبلها. إذ يجب أن نتخلّى، وفق كل جواب، عما أُسميه الخطأ الخامس. يجب أن نتخلّى عن الرأي القائل بأن الفعل لا يُمكن أن يكون إمّا صائبًا وإمّا خاطئًا، **بسبب** تأثيره على الآخرين، إذا كانت هذه الآثار غير محسوسة.

30. التحديد المفرط

لنعد الآن إلى أنصاف لترات الماء والجرحى. دعونا نضيف بعض السمات لهذه الحالة. لنفترض أنك، قبل وصول عربة الماء إلى هؤلاء الرجال، تصل ومعك نصف لتر آخر. يحتاج الرجال الجرحى إلى أكثر من نصف لتر، إذ بعد

(1) لنفترض أن المياه التي تقدم للجرحى لم تأت من عوامل أخرى، بل من الأمطار. هل سيبطل هذا سببي إضافي لنصف لتري؟

شرب هذا النصف لتر لن يخفف تمامًا من عطشهم المؤلم بشدة. لكن عربة الماء يُمكن أن تستوعب ألف نصف لتر فقط. إنّها ممتلئة الآن. إذا أضفتَ نصف لترك، ستتسبب فقط في فيضان نصف لتر واحد عبر تصريف ما.

ليس لديك أي سبب أخلاقي لإضافة نصف لترك، لأن ذلك سيؤدي ببساطة إلى إهدار نصف لتر. وَفقًا لـ (ل10)، يجب أن تضيف نصف لترك إذا كان هذا سيجعل منك عضوًا في مجموعة تفيد سوية الآخرين. قد نظن أنك إذا أضفت نصف لترك، فأنت **لست** عضوًا في المجموعة التي تفيد سوية الجرحى. قد يكون هؤلاء الجرحى شربوا بعضًا من نصف لترك. وأنك تتصرف بالطريقة نفسها التي تصرف بها الإيثاريون الآخرون. لكننا قد ندعي ما يلي: «على عكس الإيثاريين الآخرين، إنّك لا تمنح لكل واحد من الجرحى نصف اللتر الألف الإضافي من الماء. ولا يؤثّر فعلك على كمية الماء التي يحصل عليها هؤلاء الرجال».

ليست الأمور بهذه البساطة. إذا أضفت نصف لترك، فستنطوي هذه الحالة على تحديد مفرط. صحيح أنك، لو لم تسهم، لما أحدَثَ ذلك فارقًا في كمية الماء التي يشربها الرجال. ولكن، بما أنّك أسهمتَ، فإن الشيء نفسه يصدق على كل واحد من الإيثاريين الآخرين. صحيح أنّه لو لم يسهم أي من هؤلاء الإيثاريين، لما أحدَثَ ذلك فارقًا في كمية الماء التي يشربها الرجال. لن تكون عربة الماء ممتلئة عند وصولك، وسيملؤها نصف لترك. ما يصدق عليك يصدق على كل واحد من الإيثاريين الآخرين. ومن ثَمّ، يصح **أنك** عضو في المجموعة التي تفيد سوية الجرحى.

يجب علينا مرة أخرى أن نلتمس ما يعرفه الفاعلون، أو لديهم سبب للاعتقاد فيه. لنفترض أن الإيثاريين الآخرين ليس لديهم سبب للاعتقاد بأنك ستصل ومعك نصف لتر إضافي. يجب أن يصب كل واحد نصف لتره. وذلك لأن كل واحد منهم لديه سبب وجيه للاعتقاد بأنه سيكون عضوا في مجموعة، يصدق عليها على حد سواء (1) أن أفرادها يفيدون سوية الجرحى، و(2) أنّهم يفيدون هؤلاء الرجال **أكثر** إذا صبّوا جميعًا أنصاف لتراتهم. عندما تصل، تدرك أن عربة الماء ممتلئة. ليس لديك سبب للمساهمة، لأنّك تعلم أنك **لن** تكون عضوًا في مثل هذه المجموعة. فإذا أسهمتَ، ستكون بدلًا من ذلك عضوًا في مجموعة **كبيرة جدًّا**. يجب أن ندّعي:

(ل13) هب أنّه توجد مجموعة ما ستفيد سوية الآخرين من

> خلال التصرف بطريقة معينة. إذا كان هناك من يعتقد أن هذه المجموعة إمّا **كبيرة جدًّا**، وإما ستكون كذلك إذا انضم إليها، فليس لديه سبب أخلاقي للانضمام إلى هذه المجموعة. تكون المجموعة **كبيرة جدًّا** متى صدق أنّه إذا لم يتصرف أحد أعضائها أو أكثر، لن يقلل ذلك من الفائدة التي تقدمها هذه المجموعة لأشخاص آخرين.

إذا أضفتَ نصف لترك، فإن ذلك سيجعل هذه المجموعة من الإيثاريين كبيرة جدًّا. وإذا **لم** تضفه، **فلن** تكون هذه المجموعة كبيرة جدًّا. إن هذه حالة حدِّية خاصة. يشمل (ل13) أيضًا الحالات الأكثر شيوعًا حيث تكون بعض المجموعات كبيرة جدًّا بالفعل.

31. الإيثار العقلاني

يكمن الخطأ الخامس للرياضيات الأخلاقية في الاعتقاد بأنَّ الآثار غير المحسوسة لا يُمكن أن تكون مهمة أخلاقيًّا. إنَّه خطأ فادح جدًّا. عندما يتصرف كل المعذِّبين غير المؤذين، فإنّ كل واحد منهم يتصرف على نحو خاطئ **تمامًا**. يصدق هذا برغم أن كل واحد منهم لا يجعل أي شخص أسوأ حالًا بشكل ملحوظ. يُمكن أن يصدق الشيء نفسه علينا. يجب أن نتوقف عن اعتبار أن الفعل لا يُمكن أن يكون خاطئًا، **بسبب** تأثيره على الآخرين، إذا كان هذا الفعل لا يجعل أحدًا أسوأ حالًا بشكل ملحوظ. قد يكون كل عمل من أعمالنا خاطئًا **تمامًا**، بسبب تأثيره على الآخرين، حتى لو لم يلاحظ أيٌّ من هؤلاء الأشخاص أيًّا من هذه الآثار. قد تجعل أعمالنا مجتمعة هؤلاء الأشخاص أسوأ حالًا إلى حدٍّ كبير.

إنّ الخطأ الرابع فادح بالقدر نفسه. إذا كنا نعتقد أن الآثار التافهة يُمكن تجاهلها أخلاقيًّا، فقد نجعل الناس في كثير من الأحيان أسوأ حالًا إلى حدٍّ كبير. تذكّر معضلة الصياد: عندما يكون هناك إفراط في صيد الأسماك، **أو** انخفاض في المخزون، يُمكن أن يكون الأفضل لكل واحد منهم أن يحاول صيد المزيد، وأسوأ بالنسبة إلى كل واحد إذا فعلوا ذلك جميعًا. لنتأمل ما يلي:

> **كيف يتسبب الصيادون في كارثة.** هناك العديد من الصيادين الذين يكسبون عيشهم عن طريق الصيد بشكل منفصل في بحيرةٍ كبيرةٍ ما. إذا لم يقلل كل صياد من صيده، فسيصطاد في

المواسم القليلة القادمة المزيد من الأسماك. لكنه بذلك سيخفض إجمالي كمية الصيد بنسبة أكبر بكثير. ونظرًا لوجود العديد من الصيادين، إذا لم يقلل كل واحد من صيده، فسيؤثر بشكل تافه فقط على العدد الذي يصطاده كل واحد من الآخرين. يعتقد الصيادون أنّه يُمكن تجاهل مثل هذه الآثار التافهة أخلاقيًا. وبما أنّهم يعتقدون ذلك، برغم أنّهم لا يفعلون مطلقًا ما يعتقدون أنّه خاطئ، فإنهم لا يُقلّلون من كميات صيدهم. وهكذا يزيد كل منهم من كمية صيده، فيتسبب في خفض أكبر لإجمالي الصيد. وبما أنّهم يتصرفون جميعًا بهذه الطريقة، ستكون النتيجة كارثية. بعد بضعة مواسم، سيصطاد الجميع أسماك أقل بكثير بحيث لا تكفي لإطعامهم أو إطعام أطفالهم.

إذا كان هؤلاء الصيادون يعلمون الحقائق، وكان لديهم إيثارٌ كافٍ، وتجنبوا الخطأ الرابع، فسيتجنبون هذه الكارثة. يعلم كل شخص أنه، إذا لم يحدّ من صيده، فسيكون ذلك أفضل له إلى حدٍّ ما، مهما فعل الآخرون. ويعلم كل واحد أنّه إذا تصرف بهذه الطريقة، فإنّ التأثيرات على كل واحد من الآخرين ستكون تافهة. لكن لا ينبغي أن يعتقد الصيادون أن هذه الآثار التافهة يُمكن تجاهلها أخلاقيًا. إذ يجب أن يعتقدوا أن التصرف بهذه الطريقة أمر خاطئ.

كما سلف، توجد طريقتان يُمكننا من خلالهما شرح سبب خطأ هذه الأفعال. يُمكننا أن نعتمد التأثير الكلي لفعل كل شخص. يعلم كل صياد أنّه إذا لم يحد من صيده، فسيصطاد المزيد من الأسماك، لكنه سيقلل من إجمالي الصيد بقدر أكبر بكثير. من أجل تحقيق مكاسب صغيرة لنفسه، يلحق بالآخرين خسارة أكبر بكثير. يُمكننا الادّعاء بأن مثل هذه الأفعال خاطئة. لا يسلم هذا الادّعاء بأنّه يُمكن أن توجد أضرار وفوائد غير محسوسة. ومن ثَمَّ، فإنه أقل إثارة للجدل من الادّعاء المقابل حول ما يفعله كل واحد من المعذِّبين غير المؤذين.

يكمُن بديلنا في أن نعتمد ما يفعله هؤلاء الصيادون معًا. يعلم كل صياد أنه، إذا لم يقلل هو والآخرون من صيدهم، فسيلحقون بأنفسهم قدرًا كبيرًا من الخسارة. سيعتقد الإيثاريون العقلانيون أن هذه الأفعال خاطئة. وسيتجنبون هذه الكارثة.

قد يقال: «كذلك حال الأنانيين العقلانيين. يعلم كل شخص أنّه ما لم

يحدّ من صيده، سيكون عضوًا في مجموعة تلحق بنفسها خسارة كبيرة. من غير العقلاني التصرف بهذه الطريقة، حتى من منظور ذي المصلحة الذاتية». إن هذه الدعوى، كما سأبيّن في الفصل التالي، ليس لها ما يعلّلها. يعلم كل واحد أنّه إذا لم يحدّ من صيده، فسيكون ذلك **أفضل** له مهما كان ما يفعله الآخرون. عندما يقوم شخص ما بفعل يعلم أنّه سيكون أفضل له، فلا يُمكن الادّعاء بأن فعله غير عقلاني من منظور المصلحة الذاتية. تذكّر ما يلي:

> **معضلة المسافر**: هب أننا نعيش في ضواحي مدينة كبيرة. يُمكننا الذهاب إلى العمل والعودة منه إمّا بالسيارة وإما بالحافلة. ونظرًا لعدم وجود ممرات للحافلات، فإنّ حركة المرور الإضافية تبطئ الحافلات بقدر ما تبطئ السيارات. لذلك يُمكننا أن نعلم صدق ما يلي: عندما ينتقل معظمنا بالسيارة، إذا تنقّل أي منا بالسيارة بدلًا من الحافلة، فسيربح بعض الوقت، لكنه سيفرض على الآخرين المزيد من الوقت الضائع. سيكون هذا التأثير موزعًا. قد يتسبب كل واحد في تأخير مئة شخص آخر لمدة عشرين ثانية، أو يتسبب في تأخير مئة آخرين لمدة ثانيتين. معظمنا سيعتبر هذه الآثار تافهة للغاية بحيث يُمكن تجاهلها أخلاقيًا. عندئذ سنعتقد أنّه حتى الإيثاري العقلاني يُمكنه، في معضلة المسافر هذه، اختيار بشكل مبرر التنقل بالسيارة بدلًا من الحافلة. لكن إذا اتخذ معظمنا هذا الخيار، فسنتأخّر جميعًا لفترة طويلة كل يوم.

سيتجنب الإيثاريون العقلانيون هذه النتيجة. كما كان الحال من قبل، يُمكنهم أن يعتمدوا إمّا آثار ما يفعله كل شخص، أو آثار ما يفعله الجميع معًا. يربح كل واحد منهم بعض الوقت، من خلال فرضه على الآخرين ضياع قدر أكبر من الوقت. يُمكن أن ندّعي أنّه من الخطأ التصرف بهذه الطريقة، حتى لو كانت التأثيرات على كل واحد من الآخرين تافهة. يُمكننا بدلًا من ذلك الادّعاء بأنّ هذا الفعل خاطئ، لأنّ أولئك الذين يتصرفون معًا بهذه الطريقة يفرضون على الجميع ضياع قدر كبير من الوقت. إذا قبلنا أيًا من هذين الادّعاءين، ولدينا نزعة إيثارية كافية، فسنحل معضلة المسافر، ونوفر لأنفسنا الكثير من الوقت يوميًا.

ينطبق استدلال مماثل على حالات أخرى لا حصر لها. ولنورد مثالًا

آخر، لنتأمل الأجهزة التي تعمل على تنقية الغازات المنبعثة من سياراتنا. سنعتبر أنّه من الخطأ توفير تكلفة إصلاح هذا الجهاز، إذا فرضنا، نتيجة ذلك، هواءً ملوثًا بشكل كبير على شخص آخر. لكن الكثيرين منّا لن يعتبر ذلك خاطئًا إ-ا كانت الزيادة في تلوث الهواء، الذي يعاني منه كل واحد من الكثير من الناس، تافهة أو غير محسوسة فقط. سيكون هذا هو التأثير الفعلي في العديد من المدن الكبيرة. قد يكون من الأفضل لنا جميعًا ألّا يتسبب أي منا في مثل هذا التلوث. ولكن، لكي نعتقد أننا نتصرف بشكل خاطئ، يحتاج الكثير منّا إلى تغيير نظرته. يجب أن نتوقف عن الاعتقاد بأنّ الفعل لا يُمكن أن يكون خطأً، بسبب آثاره على الآخرين، إذا كانت هذه الآثار إمّا تافهة وإما غير محسوسة.

وبما أن الظروف تتغير، قد نحتاج إلى إجراء بعض التغييرات في طريقة تفكيرنا في الأخلاق. لقد كنت أدافع عن مثل هذا التغيير. تسري أخلاق الحس المشترك بشكل أفضل في المجتمعات الصغيرة. عندما يوجد عدد قليل منا، إذا منحنا، أو ألحقنا بالآخرين مجموعة كبيرة من الفوائد أو الأضرار، فيفترض أن نؤثّر على الآخرين بطرق مهمة، مما سيكون مدعاة إمّا للامتنان وإمّا للاستياء. في المجتمعات الصغيرة، توجد دعوى معقولة مفادها أنّه لا يُمكننا إلحاق الأذى بالآخرين إذا لم يقدم شخص شكوى واضحة، أو سببًا للاستياء مما فعلناه.

حتى هذا القرن، كان معظم الناس يعيشون في مجتمعات صغيرة. ما فعله كل منهم يمكن أن يؤثّر على عدد قليل من الآخرين. لكن الظروف تغيرت الآن، إذ يُمكن لكل واحد منّا الآن، بطرق لا حصر لها، التأثير على عدد لا يُحصى من الأشخاص الآخرين. يُمكن أن تكون لدينا تأثيرات حقيقية وإن كانت صغيرة على آلاف أو ملايين الأشخاص. عندما تكون هذه الآثار موزعة على نطاق واسع، قد تكون تافهة أو غير محسوسة. سيحدث حاليًا فارق كبير إذا ما واصلنا الاعتقاد بأنّنا لن نكون قد ألحقنا الأذى بالآخرين، أو أفدناهم بشكل كبير، مشروط بوجود أشخاص لديهم أسباب واضحة للاستياء أو الامتنان. فإذا استمررنا في تصديق ذلك، قد نفشل في حل العديد من معضلات السجين العويصة حتى لو كنا نهتم بالآثار على الآخرين. من أجل تحقيق فوائد صغيرة لأنفسنا، أو لعائلاتنا، قد يحرم كل واحد منا الآخرين من قدر كبير من الفوائد، أو يُلحق بالآخرين أضرارًا أكبر بكثير. قد نعتبر ذلك مباحًا لأن التأثيرات على كل واحد من الآخرين ستكون

تافهة أو غير محسوسة. إذا كان هذا هو ما نعتقد، فإن ما نقوم به سيكون في كثير من الأحيان أسوأ بكثير بالنسبة إلينا جميعًا.

إذا كنا نهتم بما فيه الكفاية بالآثار على الآخرين، وغيّرنا نظرتنا الأخلاقية، فسنحل مثل هذه المشاكل. لا يكفي أن أسأل: «هل ستضر أفعالي بالآخرين»؟ حتى لو كانت الإجابة بـ«لا»، فقد يظل فعلي خاطئًا بسبب آثاره. قد لا تكون تأثيراته، عند النظر إليه في حد ذاته، هي التأثيرات الوحيدة ذات الصلة. يجب أن أسأل: «هل سيكون فعلي واحدًا من مجموعة من الأفعال التي ستؤذي **مجتمعة** الآخرين»؟ قد يكون الجواب بـ«نعم». وقد يكون الضرر الذي يلحق بالآخرين كبيرًا. إذا كان الأمر كذلك، فقد أتصرف بشكل خاطئ **تمامًا**، مثل المعذِّبين غير المؤذين. يجب علينا أن نقبل هذا الرأي إذا كان اهتمامنا بالآخرين هو التوصل إلى حلول لمعضلات الخاصة بتعدد الأشخاص التي نواجهها: إن معظم الحالات العديدة التي يقوم فيها كل منا، بدل لاواحد منا، بما هو أفضل له، أو لعائلته، أو لأولئك الذين يحبهم، سيكون ذلك أسوأ، وغالبًا ما يكون أسوأ **بكثير**، بالنسبة إلى الجميع.

الفصل الرابع

النظريات الانهزامية بشكل مباشر

غالبًا ما نواجه معضلات السجين الخاصة بتعدّد الأشخاص. وغالبًا ما يصدق أنّه إذا قام كل منا، بدلًا من لاواحد، بما هو أفضل له أو لعائلته أو لأولئك الذين يحبّهم، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلينا جميعًا. إذا كان كل واحد منّا مستعدًّا للتصرف بهذه الطريقة، فإن هذه الحالات ستثير مشكلة عملية. وما لم يتغير شيء ما، فإن النتيجة ستكون أسوأ بالنسبة إلينا جميعًا.

تحوز هذه المشكلة نوعين من الحل: سياسي ونفسي. أهم الحلول النفسية هي الحلول الأخلاقية. كما ذكرت، توجد العديد من الحالات التي نحتاج فيها إلى حل أخلاقي.

عرضت أربعة من هذه الحلول التي توفرها أربعة دوافع: الجدارة بالثقة، الإحجام عن مناصرة المكسب الهيّن، والرغبة في استيفاء المعيار الكانطي والإيثار الكافي. توجد صيغتان من كل حل أخلاقي. عندما يقود أحد هذه الدوافع شخصًا ما إلى اتخاذ خيار الإيثار، فقد يكون ما يفعله هذا الشخص أو لا يكون أسوأ بالنسبة إليه. يثير هذا التمييز أسئلة عميقة. سأذكر ببساطة ما تسلم به حججي. وفق كل النظريات المعقولة حول المصلحة الذاتية، يعتمد ما يهمنا جزئيًا على طبيعة دوافعنا أو رغباتنا. إذا كانت لدينا دوافع أخلاقية، فقد لا يصدق أن يكون خيار الإيثار أسوأ بالنسبة إلينا. لكنه قد يصدق. وحتى لو صدق، فربما يظل بإمكاننا القيام بهذا الخيار.

أرد هنا أربعة دعاوى. يقول البعض إنّ لا أحد يفعل ما يعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه. وقد تم دحض هذا في كثير من الأحيان. ويقول آخرون إن ما يفعله كل واحد هو، بحكم التعريف، أفضل له. بتعبير الاقتصادي: «سيزيد من فائدته إلى أقصى حد». وبما أن هذا مجرد تعريف، فلا يُمكن أن يكون خاطئًا، لكنه هنا غير ذي صلة. إنّه ببساطة لا يتعلق بما هو في مصلحة الشخص الذاتية على المدى الطويل. ويقول آخرون إن الفضيلة

تكافأ دائما. ما لم يكن هناك حياة أخرى، فقد تم دحض هذا أيضًا. يقول آخرون إن الفضيلة هي مكافأة ذاتها. وفق نظرية قائمة الأهداف، قد يكون كوننا أخلاقيين ونتصرف بشكل أخلاقي أحد الأشياء التي تجعل حياتنا تتحسن. غير أنّه قد توجد حالات، وفق الصيغ المعقولة لهذه النظرية، يكون فيها السلوك الأخلاقي، بشكل عام، أسوأ بالنسبة إلى شخص ما. إذ قد يحرم السلوك الأخلاقي هذا الشخص من العديد من الأشياء الأخرى التي تجعل حياتنا تتحسّن.

لنعد إلى دعاويّ، تحتاج الكثير من معضلات السجين إلى حلول أخلاقية. للتوصل إلى هذه الحلول، يجب أن نكون مستعدين بشكل مباشر لاتخاذ الخيار الإيثاري. يوجد نوعان من كل حل أخلاقي. نوع يبطل المعضلة. نظرًا لأن لدينا بعض الدوافع الأخلاقية، في هذه الحالات، لا يستساغ أن يكون قيام كل واحد بخيار الإيثار أسوأ بالنسبة إليه، وإن كان في حالات أخرى مستساغًا. حتى في مثل هذه الحالات، قد نقوم بهذا الخيار، إذ قد يفعل كل واحد، لأسباب أخلاقية، ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه.

نحتاج غالبًا إلى حلول أخلاقية من النوع الثاني. دعونا نسميها **نكران الذات**. أنّها تحل المشكلة العملية. إن الحصيلة أفضل للجميع، لكنها لا تبطل المعضلة. لا تزال هناك مشكلة نظرية.

إن المشكلة هي الآتي: قد تكون لدينا أسباب أخلاقية لاتخاذ خيار الإيثار، لكن سيكون من الأفضل لكل شخص أن يقوم باختيار المنفعة الذاتية. تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية. عندما تتعارضان، ما الفعل العقلاني الذي يجب القيام به؟

وفقا لنظرية المصلحة الذاتية، يكون اختيار المنفعة الذاتية هو الخيار العقلاني. إذا كنا نتبنى ص، سنتردد في شأن الحلول الأخلاقية لنكران الذات. يجب أن نعتقد أنّه لتحقيق هذه الحلول، يجب أن نتصرف جميعًا بطريقة غير عقلانية.

كثير من الكتّاب يعارضون هذا الاستنتاج. يزعم بعضهم أن الأسباب الأخلاقية ليست أضعف من أسباب المصلحة الذاتية، ويدّعي آخرون، بجرأة أكبر، أنّها أقوى منها. إن اختيار المنفعة الذاتية، من وجهة نظرهم، اختيار غير عقلاني.

قد يبدو هذا النقاش غير قابل للحل. كيف يُمكن المفاضلة بين هذين

النوعين من الأسباب؟ إن الأسباب الأخلاقية، بالطبع، أسمى من الناحية الأخلاقية. لكن أسباب المصلحة الذاتية، من منظور المصلحة الذاتية، هي الأسمى. أين يُمكن أن نجد مقياسًا محايدًا؟

32. هل تفشل صا من منظورها الخاص في معضلات السجين؟

لقد زعمنا من قبل أننا لسنا بحاجة إلى مقياس محايد. هناك مفهوم لنظرية المصلحة الذاتية، في معضلات السجين، تكون فيه نظرية انهزامية. ونظرًا لصحة ذلك، زعمنا أن الأسباب الأخلاقية أسمى من أسباب المصلحة الذاتية حتى من منظور المصلحة الذاتية.

وكما رأينا، قد تكون صا انهزامية بشكل فردي غير مباشر. قد يكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى شخص ما إذا لم يكن أبدًا ناكرًا للذات. لكن هذا لا يصدق على معضلات السجين، لأنَّ الآثار السيِّئة تنتُج هنا عن الأفعال، وليس عن الميول. وجليّ أي خيار سيكون أفضل لكل شخص. يصدق بالنسبة إلى كل واحد أنه، إذا اتّخذ خيار الإيثار، سيكون ذلك بالتأكيد أسوأ بالنسبة إليه. تطالب صا كل واحد بأن يختار المنفعة الذاتية. وأيا كان ما يفعله الآخرون، سيكون من الأفضل لكل واحد أن يقوم هو نفسه بهذا الاختيار. إن صا هنا ليست انهزامية بشكل فردي، لكنها انهزامية بشكل **جماعي مباشر** بالمعنى المحدد في المبحث 22. إذا تبنّى الجميع صا بنجاح، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى كل واحد مما لو لم يتبنَّها أحد.

هل يدل هذا على أننا إذا تبنينا جميعًا صا، سنكون غير عقلانيين؟ يُمكننا أن نبدأ بسؤال أدق: إذا كنا نعتقد في صا، فهل ستفشل نظريتنا حتى من منظورها الخاص؟

يمكننا الإجابة: «لا. إن طلب كل واحد للمصلحة الذاتية أفضل بالنسبة إليه، وبذلك تنجح صا. فلماذا صا انهزامية بشكل جماعي؟ فقط لأن السعي لتحقيق المصلحة الذاتية أسوأ بالنسبة إلى الآخرين. هذا لا يجعلها غير ناجحة، بل ليست إحسانًا».

إذا كنا من أنصار المصلحة الذاتية، فسنشجب بالطبع معضلات السجين. إنّها الحالات التي لا يحبها الاقتصاديون الكلاسيكيون، حيث يحقق كل واحد مكاسب متى سعى الجميع لتحقيق المصلحة الذاتية. قد

نقول: «في هذه الحالات، تسري صا وتستحسن الوضع على حد سواء. في معضلات السجين، تظل صا سارية الفعل، إذ يستمر كل واحد في ربح مكاسب من سعيه لتحقيق المصلحة الذاتية. ولكن بما أن كل شخص يخسر أكثر من أفعال الآخرين المبنية على المصلحة الذاتية، فإن صا هنا تدين الوضع».

قد يبدو هذا تهربًا. عندما يكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كل واحد بسبب سعينا جميعًا إلى تحقيق المصلحة الذاتيّة، قد يبدو حينها أن نظرية المصلحة الذاتية **ينبغي** أن تدين نفسها. لنفترض أنّه في مجموعة أخرى، والتي تواجه المعضلات نفسها، يتخذ الجميع خيار الإيثار. قد يقولون لنا: «تعتبروننا غير عقلانيين، لكننا أفضل حالًا منكم. إننا نفعل ما هو أفضل حتى من منظور المصلحة الذاتية».

يمكن أن نجيب: «هذه مجرد تلاعب بالكلمات. أنت «تفعل أفضل» فقط بمعنى أنّك في حال أفضل. كل واحد منكم **يفعل** الأسوأ من منظور المصلحة الذاتية. يفعل كل واحد ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه». يُمكننا أن نضيف: «ما هو أسوأ بالنسبة إلى كل واحد منا هو أنه، في مجموعتنا، لا يوجد حمقى. وكل واحد منكم لديه حظ أفضل. على الرغم من أن لاعقلانيتكم أمر سيئ بالنسبة إليكم، لكنكم تكسبون أكثر من لاعقلانيّة الآخرين».

يمكن أن يجيبوا: «أنت محق جزئيًا. كل واحد منا يفعل ما هو أسوأ من منظور المصلحة الذاتية. لكن، على الرغم من أن **كل واحد** يفعل الأسوأ، **فإننا** نفعل الأفضل. ليس هذا تلاعب بالكلمات. كل واحد منا أفضل حالًا بسبب ما **نفعله**».

إن هذا الاقتراح واعدٌ أكثر. لنعد إلى أبسط حالة شخصين. يُمكن أن يستفيد كل منهما (أأ) أو يعطي للآخر فائدة أكبر (أإ). ستكون النتائج كما هو موضح أدناه.

		أنت	
		تفعل أأ	تفعل أإ
أنا	أفعل أأ	أفضل ثالث لكل واحد	الأفضل بالنسبة إلي، الأسوأ بالنسبة إليك
	أفعل أإ	الأسوأ بالنسبة إلي، الأفضل بالنسبة إليك	أفضل ثاني بالنسبة إلينا معًا

للتأكد من أنَّه لا يُمكن لأي اختيار أن يؤثر على اختيار الآخر -مما قد تنتج عنه المعاملة بالمثل- نفترض أننا لا نستطيع التواصل. إذا فعلت أإ بدلًا من أأ، سيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلي. أيًّا كان ما ستفعله. يسري الشيء نفسه عليك. وإذا فعلنا معًا أإ بدلا من أأ، سيسلك حينها كل واحد بشكل أسوأ من منظور المصلحة الذاتية. يكمن الاقتراح في **أننا** نقوم بعمل أفضل.

ما يجعل الاقتراح واعدًا هو أنَّه يقابل بين «**كل واحد**» و«**نحن**». وكما رأينا من قبل، إنّ ما يكذب على كل واحد قد يصدق علينا. يُمكن أن يصدق على سبيل المثال أنَّه بِرغم أن **كلّ واحد** لا يؤذي أحدًا، فإننا **نؤذي** معًا الآخرين. إذا فعل كلانا أإ بدلا من أأ، فهل يصح أننا نعمل معًا بشكل أفضل بِرغم أن كل واحد يعمل بشكل أسوأ من منظور المصلحة الذاتية؟

يمكننا استعمال المعيار التالي: تعطي نظرية المصلحة الذاتية لكل واحد غاية معينة. يعمل كل واحد بشكل أفضل من منظور صا، متى كان يفعل، من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إليه، ما يؤدي إلى تحقيق غاية صا المعطاة له بشكل أفضل. **إننا** نفعل ما هو أفضل من منظور صا متى فعلنا، من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إلينا، ما يؤدي إلى تحقيق غايات صا المعطاة **لكلّ واحد** منّا على نحو أفضل. يبدو هذا المعيار عادلًا. إذ قد يثبت أنَّه متى فعل كل شخص أفضل ما في وسعه من منظور صا، فلن نتمكن معًا من فعل الأفضل.

عندما نقيس النجاح، لا نعتبر سوى الغايات **القصوى**. لنفترض أننا نحاول حك ظهورنا. قد تكون الغاية القصوى لكل منا هي أن يتوقف عن الحكة. سنفعل إذًا الأفضل إذا حكّكْنا ظهور بعضنا. لكننا قد نكون بهلوانيين: قد تكون الغاية القصوى لكل منا هي حك ظهره **بنفسه**. لو حكّكْنا ظهور بعضنا، سنفعل ما هو أسوأ.

ما هي الغاية القصوى التي تُعطي نظرية المصلحة الذاتية لكل واحد؟ هل هي تقديم مصالحه، أم أن يقدم **هو نفسه** مصالحه؟ وفق نظرية المصلحة الذاتية، إذا قدم المرء مصالحه بنفسه، فإنه يتصرف بعقلانية. لذلك يُمكنني إعادة صياغة سؤالي: ما هي الغاية القصوى التي تعطيها صا لكل واحد؟ هل تقديم مصالحه، أم أن يتصرف بعقلانية؟

في المبحث 3، دافعت عن الجواب التالي: تعطي صا، مثل كل النظريات حول العقلانية، لكل واحد غاية صورية مفادها أن يتصرف بعقلانية. بيد أن هذه الغاية الصورية ليست في حد ذاتها، وَفقًا لـ صا، غاية عينية. تعطي صا لكل شخص غاية عينية قصوى واحدة: أن تسير حياته، بالنسبة إليه، على نحو أفضل قدر الإمكان. وفق نظرية مذهب اللذة حول المصلحة الذاتية، أن نكون عقلانيين ونتصرف بعقلانية ليسا جزءًا من هذه الغاية. إذ كلاهما مجرد وسيلة. أما وفق نظريات أخرى حول المصلحة الذاتية، أن نكون عقلانيين ونتصرف بعقلانية ليسا مجرد وسيلة. إنهما معًا، مهما كانت آثارهما، جزءان من الغاية العينية القصوى التي تعطيها صا لكل شخص. لكن هذا لن يصدق عندما يكونان، بشكل عام، أسوأ بالنسبة إلى شخص ما.

يمكننا أن نتخيل نظرية تعطي لكل شخص الغاية العينية الآتية: أن يقدم مصالحه **بنفسه**. قد يسيء الشخص الذي يتبنّى هذه النظرية تفسير نيتشه (Nietzsche) بشكل فظيع، ويقدِّر "أعنف اعتماد على الذات"[1]. إذا فعل كلانا أ إ بدلا من أأ، فسنفعل ما هو أسوأ من هذا المنظور الفرعي لنيتشه. سيتم تقديم مصالح كل واحد بشكل أفضل. لكن لن يقدم أي واحد مصالحه بنفسه، ومن ثَمّ سيتم تحقيق غاية نيتشه الفرعية بشكل أسوأ.

إذا فعل كلانا أإ بدلا من أأ، فهل نتصرف على نحو أفضل من منظور صا؟ إننا نتسبب في تقديم مصالح كل واحد بشكل أفضل. في هذا السياق، نقوم بعمل أفضل من منظور صا، مما يؤدي إلى تحقيق غاية صا المعطاة لكل واحد بشكل أفضل. وفق نظرية مذهب اللذة حول المصلحة الذاتية، يجيب هذا تمامًا عن سؤالي. وفق هذه النظرية، تدعي صا أن كل فعل مجرد وسيلة. إن الغاية دائمًا هي التأثير على حياة الفرد الواعية. (يقال إن «وحوش نيتشه الشقراء» كانت أسودًا، ولكن بالنسبة إليهم أيضًا، إن الفعل وسيلة. إنّها تفضل تناول ما يقتله الآخرون).

---

(1) انظر نيغيل (1)، ص. 127.

وفق بعض النظريات الأخرى حول المصلحة الذاتية، ينبغي قول المزيد. ووفقا لـ صا، إذا فعلنا معًا أ إ بدلا من أ أ، فإننا نتصرف بشكل غير عقلاني. إذ يفعل كل واحد ما يعلم أنّه سيكون أسوأ لذاته. ووفق بعض النظريات حول المصلحة الذاتية، أن نكون عقلانيين ونتصرف بعقلانية هما جزءان من الغاية التي تعطيها صا لكل واحد. إن بعض معضلات السجين الظاهرة، وفق هذه النظريات، ليست معضلات حقيقية[1].

33. دفاع ضعيف آخر عن الأخلاق

في المعضلات الحقيقية، إذا فعلنا معًا أ إ بدلًا من أ أ، فإننا نفعل الأفضل من منظور صا. إننا نتسبب في تحقيق غاية صا المعطاة لكل واحد على نحو أفضل. يصدق هذا بالنسبة إلى كل النظريات حول المصلحة الذاتية. إننا نفعل ما هو **أفضل** من منظور صا متى فعلنا ما تطالبنا صا بعدم فعله.

---

(1) وفق هذه النظريات حول المصلحة الذاتية، إن كون المرء عقلانيًا ويتصرف بعقلانية، مهما كانت آثارهما، أمر جيد لكل شخص. لكنهما شيئان فقط من الأشياء الجيدة لنا. ومن ثمّ يمكنهما أن يكونا أسوأ بالنسبة إلينا بشكل عام. سيصدق ذلك متى تسببنا لأنفسنا، ونحن عاقلون ونتصرف بعقلانية، في خسارة الكثير من الأشياء الأخرى الجيدة لنا. متى صدق ذلك، فإن كون المرء عقلانيًا ويتصرف بعقلانية ليسا جزأين من الغاية القصوى التي تعطينا صا. لكن هذا لا يصدق على معضلات السجين. في هذه الحالات، إذا قام كل شخص بما تدعي صا أنّه عقلاني، فسيكون ذلك أفضل بالنسبة إليه.

هب أننا نقبل إحدى هذه النظريات. كيف يجب أن نجيب عن سؤالي؟ إذا فعلنا معًا أ إ بدلًا من صا، فهل نسلك بشكل أفضل من منظور صا؟ هل نتسبب في تحقيق الغايات المعطاة لكل واحد بشكل أفضل؟ الجواب: نعم، من ناحية، ومن ناحية أخرى: لا. إننا نتسبب في جعل حياة كل منا تسير، من ناحية، على نحو أفضل. نجعل النتيجة أفضل لكل واحد. لكننا نتسبب في أن تسير كل حيواتنا، من ناحية أخرى، على نحو أسوأ. إننا نتصرف بشكل غير عقلاني. وفق هذه النظريات حول المصلحة الذاتية، من السيئ في حد ذاته بالنسبة إلينا أن نتصرف بشكل غير عقلاني، مهما كانت الآثار.

يجب أن نسأل الآن عما إذا كنّا، على العموم، نتسبب في تحسن حياة كل واحد منا. يعتمد الجواب على تفاصيل الحالة. إذا كان كلانا يقوم بـ أ إ بدلًا من صا، فإلى أي حد نجعل النتيجة أفضل لكل منا؟ إذا جعلناها أفضل بكثير، فسيفوق ذلك الصفة السيئة لكوننا نتصرف بشكل غير عقلاني. أما إذا جعلنا النتيجة أفضل قليلًا، فلن يفوق ذلك هذه الصفة السيئة. لنتذكر المثال الأصلي: إذا التزمنا معًا بالصمت، سيوفر كل واحد منا على الآخر عشر سنوات من السجن، مقابل إضافة عامين إلى مدة سجنه. يكمن الناتج الصافي في أن كل واحد منا سيوفر ثماني سنوات من السجن. إنّها نتيجة أفضل لكلانا. إننا نحقق هذه النتيجة مقابل التصرف بشكل غير العقلاني. إذا كان التصرف بكل غير عقلاني على هذا النحو سيئًا بالنسبة إلينا، فهل هو سيئ بقدر سوء قضاء ثماني سنوات في السجن؟ قد نقول: «إنه أسوأ». من وجهة النظر هذه، لا تكون الحالة معضلة حقيقية. ليس صحيحًا أنّه متى فعل كل واحد، بدل لاواحد، ما سيكون أفضل له، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلينا معًا. من وجهة نظرنا، سيكون من الأفضل لكل شخص أن يعترف بدلًا من التزام الصمت، ما دام سيوفر على نفسه عامين من السجن. ولكن لن يكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كليهما إن اعترف كلاهما بدلًا من التزام الصمت. إذا بقينا معًا صامتين، سيوفر كل واحد منا ثماني سنوات من السجن، مقابل التصرف بشكل غير عقلاني. من وجهة النظر المذكورة للتو، سيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى كل واحد منا. إن التصرف بشكل غير عقلاني بهذه الطريقة أسوأ لكل واحد من قضاء ثماني سنوات في السجن.

قد تبدو هذه الإجابة، في هذا المثال، عبثية. ولكن لنفترض أنّه مقابل التصرف غير العقلاني، يوفر كلانا ثماني ساعات من السجن، أو ثماني دقائق فقط. سيكون أقل عبثًا عندئذ الزعم بأن الحالة ليست معضلة حقيقية.

هل هذا يدل على أن صا تفشل من منظورها الخاص؟ قد يبدو الأمر كذلك، ويغري بمعارضة صا مع الأخلاق. قد نقول: «تولِّد نظرية المصلحة الذاتية الصراع، إذ تطالب كل واحد بالعمل ضد الآخرين. وعلى النحو الآتي: عندما يسعى الجميع لتحقيق المصلحة الذاتية، قد يكون ذلك سيّئًا للجميع. حيثما تفرق نظرية المصلحة الذاتية، توحِّد الأخلاق. إذ تطالبنا بأن نعمل معًا، أي أن **نبذل** قصارى جهدنا. وحتى وفق المعيار الذي تقدمه المصلحة الذاتية، تفوز الأخلاق. ذلك ما نتعلمه من معضلات السجين. إذا توقفنا عن أن نكون من أنصار المصلحة الذاتية وأصبحنا أخلاقيين، فإننا نفعل ما هو أفضل حتى من منظور المصلحة الذاتية»[1].

تبطل هذه الحجة. إذ **إننا** نفعل ما هو أفضل، في حين يفعل **كل واحد** ما هو أسوأ. إذا فعلنا معًا أإ بدلا من أأ، فإننا **نجعل** النتيجة أفضل لكل واحد منا، لكن **كل واحد** يجعل النتيجة أسوأ بالنسبة إليه. أيًّا كان ما يفعله الآخر، سيكون من الأفضل لكل واحد أن يفعل أأ. تكون المشكلة في معضلات السجين على هذا النحو: هل يجب أن يبذل **كل واحد** قصارى جهده من أجل نفسه؟ أم يجب أن **نبذل** قصارى جهدنا من أجل كل واحد؟ إذا قام **كل واحد** بما هو أفضل له، فإننا **نفعل** أسوأ مما في وسعنا من أجل كل واحد منا. لكننا نعمل بشكل أفضل من أجل كل واحد فقط إذا فعل **كل واحد** بشكل أسوأ مما يستطيع لنفسه.

إن هذه مجرد حالة خاصة من مشكلة أوسع. لنتأمل كل نظرية حول ما لدينا سبب لفعله. قد تكون هناك حالات حيث، متى تصرّف كل واحد بشكل أفضل من منظور هذه النظرية، سنفعل ما هو أسوأ، والعكس صحيح. لنصطلح على مثل هذه الحالات **معضلات كل واحد-نحن**. يُمكن للنظرية أن تنتج مثل هذه المعضلات حتى لو لم تكن مهتمة بما هو في مصلحتنا.

لا يُمكن لنظريات النزعة اللزومية أن تنتج مثل هذه المعضلات. وذلك لأن هذه النظريات، كما رأينا في المبحث 21، **عاملة محايدة**، مما يعطي لجميع العوامل غايات مشتركة.

إذا كانت نظرية ما تنتج معضلات كل واحد-نحن، فقد لا يكون ما تثبته واضحًا. لنعد النظر في نظرية المصلحة الذاتية. إنّها تطالب كل واحد ببذل قصارى جهده من أجل نفسه. إننا نناقش حالات حيث، متى سعينا جميعًا إلى تحقيق المصلحة الذاتية، فعلنا ما هو أسوأ بالنسبة إلى كل

(1) ذهب العديد من الكتاب في هذا الاتجاه. انظر على سبيل المثال باير (BAIER) (1) و(3)، وغوتييه (3) و(4).

واحد منا. إن نظرية المصلحة الذاتية هنا انهزامية بشكل جماعي مباشرة. لكننا لا يُمكن التسليم بأن هذا خطأ. لماذا يجب أن تكون ص ناجحة بشكل جماعي؟ لماذا لا يكفي نجاح ص على المستوى الفردي؟

قد نقول: «لا يُمكن أن تنطبق النظرية فقط على فرد واحد. إذا كان فعلي كل ما هو أفضل بالنسبة إلي أمرًا عقلانيًا بالنسبة إلي، فيجب أن يكون فعل كل واحد كل ما هو أفضل له أمرًا عقلانيًا له. لذلك يجب أن تكون كل نظرية مقبولة ناجحة على المستوى الجماعي».

ينطوي هذا على التباس. لنعتبر نظرية ما **عامة** متى كانت تنطبق على كل واحد، و**جماعية** إذا كانت تدعي النجاح على المستوى الجماعي. تتّصف بعض النظريات بالصفتين معًا، مثال ذلك الأخلاق الكانطية التي تطالب كل واحد بفعل فقط ما يُمكن أن يريد عقلانيًا أن يفعله الجميع. يجب اختبار خطط أو سياسات كل واحد على المستوى الجماعي. إن جوهر الأخلاق، بالنسبة إلى الكانطي، هو الانتقال من **كل واحد** إلى **نحن**.

على المستوى الجماعي، باعتبارها إجابة عن السؤال: «كيف يجب أن نتصرف جميعا»؟ **سوف** تدين نظرية المصلحة الذاتية نفسها. لنفترض أننا نختار قواعد السلوك التي سيتم تشجيعها علنًا وتعليمها في المدارس. ستطالبنا ص هنا بالتصويت ضد نفسها. إذا اخترنا قاعدة جماعية، فإن اختيار أنصار المصلحة الذاتية سيكون صيغة أخلاقية ما.

إن ص عامة، تنطبق على كل واحد، لكن ص ليس قاعدة جماعية. إنَّها نظرية حول العقلانية الفردية. وهذا يجيب عن السؤال الأدق الذي وضعته أعلاه. تكون ص، في معضلات السجين، ناجحة بشكل فردي. وبما أن ص انهزامية بشكل جماعي فقط، فإنّها لا تفشل من منظورها الخاص. أي إن ص لا تدين نفسها.

34. معضلات السريان الزمني

توجد العديد من النظريات السيّئة التي لا تدين نفسها. لذا يظل السؤال الأكبر مفتوحًا. في مثل هذه الحالات، ما هو الفعل العقلاني الذي يجب القيام به؟

قد يكون من المفيد إدخال نظرية أخرى شائعة تطالب كل واحد بفعل ما يحقق على نحو أفضل غاياته الحاضرة. لنسمّها **نظرية غاية الحاضر**، أو

نحا. لنفترض أن غايتي في معضلة سجين ما هي النتيجة الأفضل بالنسبة إلي. وَفقًا لـ نحا، يكون اختيار المنفعة الذاتية هو الخيار العقلاني. إذا كانت غايتي هي إفادة الآخرين، أو اجتياز المعيار الكانطي، فسيكون الخيار الإيثاري هو الخيار العقلاني. إذا كانت غايتي هي أن أفعل ما يفعله الآخرون -ربما لأنني لا أريد أن أكون من أصحاب المكسب الهين- فمن غير المؤكد أي خيار يكون عقلانيًا. يعتمد ذلك على معتقداتي حول ما يفعله الآخرون.

كما تبين هذه الملاحظات، قد تتعارض نحا مع صا. إذ ما يُمكن أن يحقق أفضل غاياتي الحاضرة قد يكون ضد مصلحتي الشخصية على المدى الطويل. وبما أن النظريتين قد تتعارضان، يجب على المدافعين عن صا أن يرفضوا نحا.

قد يشيرون إلى أن نحا يُمكن أن تكون انهزامية بشكل مباشر حتى على المستوى الفردي. يُمكن أن تنتج **معضلات السريان الزمني**. ستكون هذه الأكثر شيوعًا لدى أولئك الذين يهتمون قليلًا بمستقبلهم البعيد. لنفترض أنّني هذا الشخص، ولدي في أوقات مختلفة غايات مختلفة. في كل مرة يُمكنني إمّا (1) أن أفعل ما يحقق غاياتي الحاضرة بشكل أفضل وإمّا (2) أن أفعل ما سيحقق، أو يُمكنني من تحقيق، بشكل أفضل كل غاياتي على مر الزمن. وَفقًا لـ نحا، يجب أن أفعل دائمًا (1) بدلًا من (2). على هذا النحو فقط سأبذل قصارى جهدي في **كل مرة** لفعل الأفضل من منظور نحا. لكن ربما أفعل **على مر الزمن** ما هو أسوأ من المنظور نفسه. بمرور الوقت، قد أكون أقل نجاحًا في تحقيق غاياتي في كل مرة.

إليكم مثال تافه، ولكنه في حالتي، مثال حقيقي. سأحقق غاياتي الحاضرة في كل مرة بشكل أفضل إذا لم أهدر الطاقة لكي أكون منظمًا. لكنني إذا لم أكن منظمًا على الإطلاق، فقد يجعلني ذلك كل مرة في ما بعد أحقق القليل. وقد يؤدي عدم تنظيمي إلى إحباط ما حاولت تحقيقه في المرة الأولى. سيصدق عندئذ، كما هو الحال مع الأسف، أن كوني غير منظم دائمًا يجعلني في كل مرة أحقق أقل.

35. دفاع ضعيف عن صا

قد يعتمد من يؤمنون بنظرية المصلحة الذاتية مثل هذه الحالات. إذ يُمكن أن يقولوا: «إن نظرية غاية الحاضر هنا انهزامية بشكل مباشر. حتى من منظور نحا، تكون صا أعلى. إن خيار المصلحة الذاتية هو (2). إذا كنت

تفعل دائمًا (2) بدلا من (1)، فستحقق غاياتك بشكل أكثر فعالية في كل مرة. إذا كنت تتبنّى صا، فأنت تفعل بما هو أفضل حتى من منظور نحا».

تبطل هذه الحجة مثلما يبطل الدفاع عن الأخلاق. إذا تبنّيت صا، فسأفعل ما هو أفضل **على مر الزمن**. لكنني سأفعل في **كل مرة** ما هو أسوأ. إذا كنت أفعل دائمًا (2)، فأنا أفعل في كل مرة ما سيحقق الغايات التي لدي بعد ذلك بفعالية **أقل**. إن (1) هو ما سيحققهما بشكل أفضل.

قد يكون من الصعب فهم هذا التمييز. لنفترض أنّني أفعل دائمًا (1) بدلا من (2)، سيصدق عندئذ أنّني سأحقق **على مر الزمن**، الغايات التي لدي في **كل مرة** بفعالية **أقل**. وإذا كان هذا صحيحًا، كيف يصدق أيضًا أنّني سأحقق في كل مرة غاياتي بشكل **أكثر** فاعلية **في ذلك الوقت**؟ لنرى كيف يكون ذلك ممكنًا، يُمكننا تذكر معضلة ما بين الأشخاص. نستبدل «أنا على مر الزمن» بـ«نحن»، ونستبدل «أنا في كل مرة» بـ «كل واحد». في معضلة ما بين الأشخاص، نفعل الأفضل بالنسبة إلى كل واحد فقط إذا كان كل واحد يفعل أسوأ ما بوسعه **لنفسه**. أما في معضلة السريان الزمني، فأفعل الأفضل على مر الزمن في **كل مرة** فقط إذا كنت أفعل في كل مرة أسوأ ما بوسعي **آنئذٍ**.

إن معضلات كل واحد-نحن، كما توحي هذه الدعاوى، حالة خاصة من مشكلة أكبر. دعونا نسميها **معضلات السبب-النسبية**. تنتج صا معضلات كل واحد-نحن لأن أسبابها **عامل نِسْبِيّ**. وَفقًا لـ صا، يُمكن أن يكون لدي سبب لفعل ما يُمكن أن يكون لديك سبب للإحجام عن فعله. تنتج نحا معضلات السريان الزمني لأن أسبابها **مرتبطة بالزمن**. وَفقًا لـ نحا، يُمكن أن يكون لديّ سبب الآن لفعل ما يجب أن يكون لدي سبب للإحجام عن فعله لاحقًا.

يمكن أن تكون نحا انهزامية من ناحية السريان الزمني، لكنّ نحا لا تدّعي نجاحها على مستوى **السريان الزمني**. إنّها نظرية حول ما لدينا أسباب للقيام به في كل مرة. تكون نحا حتى في معضلات السريان الزمني، ناجحة في كل مرة. إذا كنت أتبنّى دائمًا نحا، أي أفعل (1) بدلًا من (2)، فأنا أقوم في كل مرة بما سيحقق غاياتي بشكل أفضل في ذلك الوقت. وبما أن نحا نظرية حول ما لدينا أسباب القيام به في كل مرة، فإنّها لا تبطل هنا من منظورها الخاص. أي أن نحا لا تدين نفسها.

يجب على مُنظِّر المصلحة الذاتية أن يدعي أنّه يجب، بالرغم من ذلك، رفض نحا. قد يقول: «يجب أن تكون كل نظرية مقبولة ناجحة من ناحية السريان الزمني. إن كون نحا لا تدعي هذا النجاح لا يمثل دفاعًا، بل يدل فقط على أن نحا فاسدة بنيويًا. إذا كانت النظرية انهزامية من ناحية السريان الزمني، فذلك كافٍ لإثبات ضرورة رفضها».

قد لا تفعل هذه الدعاوى شيئًا لدعم صا. إذا تم إبطال نحا بسبب كونها انهزامية من ناحية السريان الزمني، فلماذا لا يتم إبطال صا بسبب انهزاميتها من ناحية ما بين الأشخاص، أو بشكل جماعي؟ وإذا كان القول بأن صا لا تدعي أنّها حققت نجاحًا جماعيًّا يعتبر ردًّا جيّدًا، فلماذا لا يُمكن لمنظِّر غاية الحاضر تقديم رد مماثل؟

كما تُبين هذه الملاحظات، يُمكن الاعتراض على نظرية المصلحة الذاتية من ناحيتين. وهو ما يجعل الدفاع عنها صعبًا. قد تقوض الإجابات عن أي اعتراض الإجابات عن الآخر.

يصدر اعتراض عن النظريات الأخلاقية. ويصدر الاعتراض الآخر عن نظرية غاية الحاضر. توجد العديد من صيغ هذه النظرية، أبسطها صيغة **النظرية التوسلية**. وفقًا لهذه النظرية، ما يكون لكل شخص أقوى سبب لفعله هو ما سيحقق غاياته الحاضرة بشكل أفضل. تعتبر هذه النظرية غايات العامل معطاة، فتناقش الوسائل فقط. لا توجد غاية يزعم أنّها غير عقلانية. إذ يُمكن لكل غاية أن توفر أسبابًا وجيهة للفعل.

توجد صيغة أخرى لـ نحا هي **نظرية التروّي** التي تعتمد ليس غايات الحاضر الفعلية للفاعل، بل الغايات التي تكون لديه الآن، متى كان على علم بالحقائق ذات الصلة وكان يفكر بوضوح. وَفقًا لهذه النظرية، إذا لم تنجُ غاية ما من عملية التروّي تلك، فإنّها لا توفر سببًا وجيهًا للفعل.

وهناك صيغة ثالثة لـ«نحا» تنتقد الغايات بطريقة ثانية. وَفقًا لهذه النظرية، حتى لو نجت بعض أنواع الغايات من عملية التروي تلك، فإنّها تكون غير عقلانية في جوهرها، ولا يُمكنها توفير أسباب وجيهة للفعل. إن الفعل الذي يكون لكل شخص أقوى سبب للقيام به هو الذي سيحقق غاياته الحاضرة غير العقلانية. إنّها **نظرية غاية الحاضر النقدية**.

تتعارض نحا بجميع صيغها دائمًا مع نظرية المصلحة الذاتية. قد يدرك شخص ما الحقائق ويفكر بوضوح، وتكون لديه غايات يعلم أنّها تتعارض

مع مصلحته الذاتية على المدى الطويل. قد نعتقد أن بعضًا من هذه الغايات ليس لاعقلانيًا. يُمكن أن نذكر على سبيل المثال: إفادة الآخرين، واكتشاف الحقائق، وإبداع الجمال. يُمكن أن نستنتج أن السعي لتحقيق هذه الغايات ليس أقل عقلانية من السعي لتحقيق المصلحة الذاتية. إن السعي لتحقيق هذه الغايات،من وجهة النظر هذه، ليس لاعقلانيًا حتى عندما يعلم الفاعل أنَّه يسلك ضد مصلحته الشخصية على المدى الطويل.

يجب على مُنظِّر المصلحة الذاتية أن يرفض هذه الدعاوى. يجب أن يصرّ على أن أسباب الفعل لا يُمكن أن تكون مرتبطة بالزمن. قد يقول: «تمتد قوة السبب على مر الزمن. وبما أنَّه سيكون لدي سبب لدعم غاياتي المستقبلية، فلديّ سببٌ للسلوك على هذا النحو **الآن**». توجد هذه الدعوى في قلب نظرية المصلحة الذاتية.

يعرض العديد من المنظِّرين الأخلاقيين دعوى ثانية. إنهم يعتقدون أن بعض الأسباب ليست عاملًا نِسبِيًّا، فقد يقولون: «قد تمتد قوة سبب ما، ليس على مر الزمن فقط، بل على مدى حيوات مختلفة. ومن ثَمّ، إذا كان لديّ سبب لتخفيف ألمي، فإنه سبب لك أيضًا. **لديك** سبب لتخفيف **أَلَمِي**».

يعرض منظِّر المصلحة الذاتية الدعوى الأولى، لكنه يرفض الثانية. قد يجد صعوبة في الدفاع عن طرفي هذا الموقف. قد يسأل ردًّا على الأخلاقي: «لماذا يجب أن **أولي** أهمية لغايات ليست **غاياتي**»؟ في حين يُمكن لمنظِّر غاية الحاضر أن يسأل: «لماذا يجب أن أولي اهتمامًا **الآن** لغايات ليست غاياتي **الآن**»؟ يجوز لمنظِّر المصلحة الذاتية الرد بالتماس معضلات السريان الزمني، حيث تكون نظرية غاية الحاضر انهزامية من ناحية السريان الزمني. ولكن يُمكن حينها أن يعترض عليّ بمعضلات ما بين الأشخاص، حيث تكون نظريته انهزامية بشكل جماعي. قد يقول الأخلاقي: «تنقلنا حجة نظرية المصلحة الذاتية إلى ما وراء هذه النظرية. إنها، حسب الفهم الصحيح، حجة للأخلاق».

سأتابع في الباب الثاني هذا التوجه في التفكير. ولكن يجب مناقشة شيء آخر أولًا. **لا** يُوجد تناقض، في مستوى ما بين الأشخاص، بين نظرية المصلحة الذاتية والأخلاق.

36. كيف تكون أخلاق الحس المشترك انهزامية بشكل مباشر؟

ليست نظرية المصلحة الذاتية، كما أشرت في المبحث 22، النظرية الوحيدة التي يُمكن أن تنتج معضلات كل واحد-نحن. قد تبرز مثل هذه الحالات عندما تكون (أ) النظرية ظا عاملًا نِسبِيًا، أي تسند غايات مختلفة إلى عوامل مختلفة، و(ب) يعتمد تحقيق الغايات المعطاة لكل شخص من قبل ظا جزئيًا على ما يفعله الآخرون، و(ج) لن يؤثر ما يفعله كل واحد على ما يفعله هؤلاء الآخرون. غالبًا ما تنطبق هذه الشروط على أخلاق الحس المشترك.

يعتقد معظمنا أن هناك أشخاصًا لدينا التزامات خاصة تجاههم. إنهم الأشخاص الذين لدينا معهم علاقات معينة مثل أطفالنا أو آبائنا أو أصدقائنا أو المحسنين أو التلاميذ أو المرضى أو الزبائن أو الزملاء أو أعضاء نقابتنا التجارية أو أولئك الذين نمثلهم أو مواطنينا. نعتقد أنّه يجب أن نحاول حماية هؤلاء الأشخاص من أنواع معينة من الأذى، ويجب أن نحاول أن نقدم لهم أنواعًا معينة من الفوائد. تتمثل أخلاق الحس المشترك إلى حد كبير في مثل هذه الالتزامات.

يكتسي الاضطلاع بهذه الالتزامات أولوية على مساعدة الغرباء، لكن هذه الأولوية ليست مطلقة. يجب ألّا أنقذ طفلي من جرح أو كدمة بدلًا من إنقاذ حياة شخص غريب. في حين عليّ إنقاذ طفلي من الأذى بدلًا من إنقاذ شخص غريب من ضرر أكبر **إلى** حدٍّ **ما**. لا أتجاهل واجبي تجاه طفلي متى كان بإمكاني القيام بعمل جيّد إلى حدٍّ ما في مكان آخر.

عندما أحاول حماية طفلي، ماذا يجب أن تكون غايتي؟ هل يجب أن تكون ببساطة ألّا يُصاب بأذى؟ أم ينبغي أن أنقذه **أنا** من الأذى؟ إذا كان لديك فرصة أفضل لإنقاذه من الأذى، فسأكون مُخطئًا في الإصرار على أن تكون المحاولة من قِبلي. مما يدل على أن غايتي يجب أن تتخذ صيغة أبسط.

يمكننا مواجهة **معضلات الوالِدين**. لنتأمل:

الحالة الأولى: لا يُمكننا التواصل. لكن يُمكن لكل منا إمّا (1) أن ينقذ طفله من أذى معين، وإما (2) ينقذ طفل الآخر من أذى أكبر إلى حدٍّ ما. ستكون النتائج كما هو مبين أدناه:

أنت

		تفعل (1)	تفعل (2)
أنا	أفعل (1)	يعاني طفلانا معًا من أذى أكبر	لا يعاني طفلي من أي أذى، يعاني طفلك من الأذيين معًا
	أفعل (2)	يعاني طفلي من الأذيين معًا، وطفلك لا يعاني من أيهما	كلاهما يعاني من أقل أذى

بما أننا لا نستطيع التواصل، فلن يؤثر اختيار أي منا على اختيار الآخر. إذا كان ينبغي أن تكون غاية كل واحد هي عدم تعرض طفله للأذى، فيجب أن يفعل كل منا (1) بدلًا من (2). ومن ثم، يتأكد كل منّا من تعرض طفله لأذى أقل. كذلك هو الحال مهما فعله الآخر. ولكن إذا فعل كلانا (1) بدلًا من (2) فإن طفلينا سيتعرضان للأذى أكثر.

لننظر بعد ذلك في تلك الفوائد التي يجب أن أحاول منحها لطفلي. ماذا ينبغي أن تكون غايتي هنا؟ هل يجب أن أصر على أن أكون **أنا** من يفيد طفلي، حتى لو كان ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إليه؟ قد يجيب البعض دائمًا بـ«لا». غير أن هذا الجواب قد يكون فضفاضًا للغاية، إذ يعتبر رعاية الوالدين مجرد وسيلة. يُمكن أن نعتبرها أكثر من ذلك. وقد نتفق على أن غايتي يجب أن تتّخذ، مع بعض أنواع الفوائد، صيغة أبسط. يجب أن تتمثل ببساطة في كون النتيجة أفضل بالنسبة إلى طفلي. لكن قد توجد أنواع أخرى من الفوائد التي يجب أن **أمنحها** لطفلي.

بواسطة كلا النوعين من الفوائد، يُمكننا مواجهة معضلات الوالدين. لنتأمل:

الحالة الثانية: لا يُمكننا التواصل، لكن يُمكن لكل منا إمّا (1) أن يفيد طفله أو (2) يفيد طفل الآخر أكثر إلى حدٍّ ما. ستكون النتائج كما هو مبين أدناه:

		أنت	
		تفعل (1)	تفعل (2)
أنا	أفعل (1)	ثالث أفضل لطفلينا معا	الأفضل لطفلي، الأسوأ لطفلك
	أفعل (2)	الأسوأ لطفلي، الأفضل لطفلك	ثاني أفضل لهما معًا

إذا كانت غايتي هنا هي أن تكون النتيجة أفضل لطفلي، فعليّ مرة أخرى فعل (1) بدلًا من (2). ويسري الشيء نفسه عليك. ولكن إذا قام كلانا بـ (1) بدلًا من (2)، فسيكون هذا أسوأ بالنسبة إلى طفلينا معًا.لنقارن مع:

الحالة الثالثة: لا يُمكننا التواصل. لكن يُمكنني إمّا (1) تمكين نفسي من إعطاء طفلي فائدة ما وإمّا (2) أن أمكنك من إفادة طفلك أكثر إلى حدٍّ ما. لديك البدائل نفسها التي لديّ. ستكون النتائج كما هي مبينة أدناه:

		أنت	
		تفعل (1)	تفعل (2)
أنا	أفعل (1)	يُمكن لكل واحد منا منح طفله فائدة ما	يُمكن أن أفيد طفلي أكثر، يُمكنك أن تفيد طفلك أقل
	أفعل (2)	يمكن أن أفيد طفلي أقل، يُمكنك أن تفيد طفلك أكثر	يمكن لكل واحد منا إفادة طفله أكثر

إذا كانت غايتي ينبغي أن تكون هنا هي أن أفيد طفلي، فيجب مرة أخرى أن أفعل (1) بدلًا من (2). والشيء نفسه يسري عليك. لكن إذا فعل كلانا

(1) بدلًا من (2)، فيُمكن لكل منا أن يفيد طفله بشكل أقل. لنلاحظ الفرق بين هذين المثالين. في الحالة الثانية، نهتم بما **يحدث**، إذ غاية كل واحد منا هي أن تكون النتيجة أفضل لطفله. إنّها غاية يُمكن للآخر أن يتسبب بشكل مباشر في تحقيقها. أمّا في الحالة الثالثة، فنهتم بما نفعله. إذ إن غايتي هي أن **أفيد** طفلي. ولا يُمكنك القيام بذلك نيابة عني، لكن يُمكنك مساعدتي على القيام بذلك. ومن ثَمَّ يُمكنك المساعدة بشكل غير مباشر على تحقيق غايتي.

من غير المحتمل أن تحدث معضلات الوالدين الخاصة بشخصين. لكننا نواجه غالبًا صيغًا خاصة بتعدد الأشخاص. غالبًا ما يصدق أنّه متى أعطينا جميعًا، بدلًا من لاواحد، الأولوية لأطفالنا، فسيكون ذلك إمّا أسوأ بالنسبة إلى جميع أطفالنا، وإمّا سيمكّن كل واحد منا من إفادة أطفاله بشكل أقل. ومن ثَمَّ، توجد الكثير من المنافع العامة، أي النتائج التي من شأنها أن تفيد أطفالنا سواء كنا نساعد على إنتاجها أم لا. يُمكن أن يصدق أن كل والد عندما لا يساعد، يكون ذلك أفضل لأطفاله. ما يقتصده -سواء من المال أو الوقت أو الطاقة- يُمكنه أن ينفقه لإفادة أطفاله فقط. لكن، إذا لم يساعد أي من الوالدين على إنتاج هذه المنفعة العامة، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى جميع أطفالنا مما لو ساعد الجميع. في حالة أخرى شائعة، مثل معضلة الصياد، يُمكن لكل منا إمّا (1) أن يزيد من أرباحه الخاصة وإمّا (2) أن يضيف (عن طريق ضبط النفس) المزيد إلى أرباح الآخرين. سيصدق هنا أنّه إذا فعل كل واحد (1) بدلًا من (2)، يُمكنه أن يفيد أطفاله أكثر. يصدق ذلك مهما فعله الآخرون. ولكن إذا فعل الجميع (1) بدلا من (2) فيمكن لكل واحد إفادة أطفاله بقدر أقل. إنهما طريقتان فقط من الطرق التي يُمكن أن تحدث بها مثل هذه الحالات، في حين توجد طرق كثيرة غيرها.

تنطبق ملاحظات مماثلة على جميع الالتزامات المماثلة من قبيل تلك الخاصة بالتلاميذ أو المرضى أو الزبائن أو الناخبين. مع كل هذه الالتزامات، هناك عدد لا يُحصى من الصيغ الخاصة بتعدد الأشخاص مثل معضلات الوالدين الثلاثة الخاصة بي. إنّها شائعة ومتنوعة مثل معضلات السجين الخاصة بتعدد الأشخاص. كما رأينا للتو، سيكون لها في كثير من الأحيان السبب نفسه.

إليكم طريقة أخرى يُمكن أن يصدق بها ذلك. لنفترض أن محامينا، في معضلة السجين الأصلية، هم الذين يجب أن يختاروا. مما ينتج **معضلة محامي السجين**. إذا أعطى المحاميان معًا الأولوية لموكّليهما، فسيكون ذلك أسوأ لكلا الموكّلين مما لو لم يفعل أي منهما. وهكذا يُمكن لأي معضلة من

معضلات المصلحة الذاتية أن تنتج معضلة أخلاقية. إذا واجهت مجموعة ما المجموعة الأولى، فقد تواجه مجموعة أخرى عقب ذلك المجموعة الثانية. قد يكون الأمر كذلك إذا كان يجب على كل عضو في المجموعة الثانية إعطاء الأولوية لبعض أعضاء المجموعة الأولى. تسري دعوى مماثلة عندما تواجه مجموعات مختلفة، مثل الأمم، معضلة المصلحة الذاتية. تعتقد معظم الحكومات أنّه يتعين عليها إعطاء الأولوية لمصالح مواطنيها: توجد عدة طرق إذا أعطت كل الحكومات، بدلًا من لاواحدة، من خلالها الأولوية لمواطنيها، سيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى جميع مواطنيها. تنجم المشكلة عن **إعطاء الأولوية**. لا فرق بين إعطاء الأولوية للذات أم للآخرين.

تنطوي جميع أمثلتي على الأضرار أو الفوائد. في حين يُمكن أن تنشأ المشكلة بالنسبة إلى أجزاء أخرى من أخلاق الحس المشترك، إذ يُمكن أن تنشأ عندما تسند هذه الأخلاق واجبات مختلفة إلى أشخاص مختلفين. هب أن كل واحد منا يستطيع إمّا (1) أداء بعض واجباته أو (2) تمكين الآخرين من أداء المزيد من واجباتهم. إذا أعطى الجميع، بدلًا من لاواحد، الأولوية لواجباتهم، فقد يكون كل منهم قادرًا على أداء عدد أقل منها. يستطيع منظرو الواجبات الأخلاقية مواجهة معضلات كل واحد-نحن.

37. الأجزاء الخمسة لنظرية الأخلاق

ماذا تثبت مثل هذه الحالات؟ معظمنا يقبل صيغة ما للنظرية التي أسميها أخلاق الحس المشترك. وَفقًا لهذه النظرية، هناك بعض الأشياء التي يجب على كل واحد منا أن يحاول تحقيقها. تلك التي أسميها **غاياتنا الأخلاقية**. إننا نتبنّى هذه النظرية الأخلاقية بنجاح عندما يفعل كل فرد، من بين أفعاله الممكنة، ما يحقق غاياته الأخلاقية بشكل أفضل. في حالاتي، من المؤكد أنّه متى تبنّينا جميعًا ، بدلًا من لاواحد، هذه النظرية بنجاح، سنتسبب بذلك في تحقيق الغايات الأخلاقية لكل منا بشكل أسوأ. إن نظريتنا الأخلاقية هنا انهزامية بشكل جماعي مباشر. هل هذا اعتراض؟

لنبدأ بسؤال أدق: هل يُمكننا تنقيح نظريتنا، بحيث لا تكون انهزامية؟ إذا لم يوجد مثل هذا التنقيح، فقد تكون نظريتنا هي أفضل نظرية ممكنة. يجب علينا أولا تعيين الجزء الانهزامي من نظريتنا.

قد يغطي جزء من النظرية الأخلاقية **الأفعال الناجحة**، وفق افتراض

الامتثال التام. نسمي هذا الجزء **نظرية الفعل المثالي**. إنّه يوضح ما يجب أن نحاول فعله جميعًا، ببساطة بناء على افتراضات أن نحاول جميعًا وأن ننجح جميعا. لنصطلح على ذلك **بما يجب علينا جميعًا فعله بشكل مثالي**. لا تعني هنا «جميعًا» «كل شخص حي»، بل تعني «أعضاء مجموعة ما».

كما قلت في الفصل الأول، لا يكفي أن نقرر ما يجب أن نفعله جميعًا بشكل مثالي. يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الحقائق الأربع التالية:

(أ) غالبا ما نكون غير متأكدين من الآثار التي ستنتج عن أفعالنا.

(ب) قد يتصرف البعض منا بشكل خاطئ.

(ج) ليست أفعالنا هي الآثار الوحيدة لدوافعنا.

(د) عندما نشعر بالندم أو نلقي اللوم على بعضنا، فقد يؤثر ذلك على ما سنفعله لاحقا، ويكون له تأثيرات أخرى.

وبذلك يُمكن أن تتضمن نظريتنا الأخلاقية الأجزاء الخمسة الموضحة أدناه:

	جميعًا	كل واحد
أفعال ناجحة	تقر **نظرية فعلنا المثالي**، ما يجب علينا جميعًا فعله بشكل مثالي. عندما نعلم ذلك سننجح جميعًا	تقر **نظرية فعلنا العملي**، ما يجب على كل واحد منا فعله، بالنظر إلى (أ) و(ب)
الدوافع	تعيّن **نظرية دافعنا المثالي**، أي الدوافع يجب أن يكون لدينا جميعًا بشكل مثالي، بالنظر إلى (أ) و(ج)	**نظرية دافعنا العملي**، تعين أي الدوافع يجب أن تكون لدى كل واحد منا، بالنظر إلى (أ) و(ب) و (ج)
اللوم والندم		تعين **نظرية رد الفعل** الخاصة بنا، أفعال لكل واحد التي تستوجب اللوم، ويجب أن تشعره بالندم، بالنظر إلى (أ) و(ب) و(ج) و(د)

عندما نقرر ما نعتقد، يجب أن نعتبر أولًا نظرية الفعل المثالي. وعند سؤالنا عمّا يجب أن نفعله جميعًا بشكل مثالي، فإننا نسأل عمّا هي غاياتنا الأخلاقية القصوى. إنّها أساس نظريتنا الأخلاقية. إن الأجزاء الأخرى من نظريتنا هي ما نحتاج إلى ادعائه، بالنظر إلى غاياتنا الأخلاقية القصوى، عندما نأخذ في الحسبان الحقائق الأربع المذكورة أعلاه.

38. كيف يُمكننا تنقيح أخلاق الحس المشترك بحيث لا تكون انهزامية؟

هب أننا نقبل صيغةً ما لأخلاق الحس المشترك. يصدق ما يلي على أمثلتي: إذا تبنّينا جميعًا **بنجاح** نظريتنا الأخلاقية، فستكون انهزامية بشكل مباشر. إن نظرية فعلنا المثالي انهزامية. وعليه إذا كان ينبغي لنا أن ننقح نظريتنا، فهذا هو الجزء الأول الذي يجب أن نعدله.

لنسمِّ نظريتنا حشا، وصيغتها المنقحة صنا. إحدى دعاوى صنا هي:

> (صنا1) عندما تكون حشا انهزامية، يجب علينا جميعًا أن نفعل بشكل مثالي ما سيتسبب في تحقيق الغايات حشا المعطاة **لكل واحد** بشكل أفضل.

ومن ثَمّ، في جميع معضلات الوالدين الخاصة بي، يجب علينا جميعًا فعل (2) بدلًا من (1) بشكل مثالي. وهو ما من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل بالنسبة إلى جميع أطفالنا، وسيمكن كل واحد من إفادة أطفاله أكثر.

تنقح (صنا1) نظرية فعلنا المثالي. إذا قمنا بتعديل هذا الجزء من نظريتنا، فسنقوم بطبيعة الحال بتعديل البقية.

لننظر أولًا في نظرية الفعل العملي الخاصة بنا. إنّها تصف ما يجب على كل واحد منا فعله، بالنظر إلى حقيقتي: (أ) أننا لا نعرف في الغالب ما ستكونه آثار أفعالنا، و(ب) أن بعضنا سيتصرف بشكل خاطئ.

لنعد إلى حالة المنفعة العامة التي من شأنها أن تفيد أطفالنا. إحدى هذه المنافع هي الحفاظ على الموارد النادرة. لنفترض أننا الصيادون الفقراء في معضلة الصياد، ونحاول اصطياد ما يكفي لإطعام أطفالنا. ولأن الصيد مفرط، فهناك انخفاض في المخزون. صحيح أنّه إذا لم يحدّ كل واحد من صيده، سيكون ذلك أفضل قليلًا لأطفاله، إذ سيتغذّون أفضل قليلًا. وهذا يصدق مهما فعله الآخرون. ولكن إذا لم يقلل أي منا من صيده، فسيكون

ذلك أسوأ بكثير لجميع أطفالنا مما لو قللنا جميعًا من صيدنا. سيتغذّى كل أطفالنا على نحو أسوأ بكثير. وَفقًا لـ (صنا1)، يجب أن نحدَّ جميعًا من مصيدنا بشكل مثالي. إذا فشل البعض في فعل ذلك، تتوقف (صنا1) عن سريان المفعول. غير أنّه سيكون من الطبيعي تقديم هذه الدعوى الإضافية: يجب أن يحدَّ كل شخص من صيده بشرط أن يقوم **عدد كاف** من الآخرين بذلك أيضًا.

ما الذي يهم بما فيه الكفاية؟ هناك إجابة طبيعية عن هذا السؤال: لنعتبر أي منفعة عامة من شأنها أن تفيد أطفالنا، والتي لن يتم توفيرها إلا إذا وجدت مساهمات طوعية. لنسلّم، طلبًا للتبسيط، أنّه لا يوجد حدٌّ أعلى تكون فوقه المساهمات هدرًا. سيستفيد أطفالنا أكثر إذا ساهمنا جميعًا. لنفرض جدلًا أنّ كل واحد منا يعرف أنّه سيوجد بعض الآباء الذين لن يساهموا، يجب أن يوجد أصغر عدد عا بحيث إذا أسهم عا أو أكثر من الوالدين، سيكون ذلك أفضل لأطفال كل مُساهِم مما لو لم يسهم أحد. إذا أسهم **واحد** فقط، فسيكون ذلك **أسوأ** لأطفاله مما لو لم يُسهم. أما إذا أسهم **الجميع**، فسيكون ذلك **أفضل** لجميع أطفالنا مما لو لم يسهم أحد. في مكان ما بين **واحد** و**كل** يجب أن يكون العدد عا حيث يحدث التغيير من **الأسوأ** إلى **الأفضل**[1].

يتصف العدد عا بسمتين خاصتين: (1) إذا أسهم عا **أو أكثر**، ينضم كل مساهم إلى مخطط يكون تأثيره الخالص هو إفادة أطفاله. سيستفيد أطفال **كل** مساهم **أكثر** مما لو لم يسهم أي واحد منهم. (2) إذا أسهم عدد **أقل** من عا، سيستفيد أطفال كل مساهم بقدر **أقل** مما لو لم يسهم أي واحد منهم. تجعل (1) و(2) عا عتبة أخلاقية معقولة فوقها يجب على كل والد أن يسهم. يُمكننا ادّعاء:

> (صنا2) في مثل هذه الحالات، يجب أن يسهم كل شخص إذا كان يعتقد أنّه سيكون هناك ما لا يقل عن عا من المساهمين.

إذا ادّعت نظرية الفعل العملي خاصتنا (صنا2)، فإنّ هذا التغيير في نظرتنا الأخلاقية قد يغير غالبًا ما نفعله.

قد يقال: «بما أن (1) صادقة، فلا نحتاج إلى الادّعاء بأن كل واحد **يجب** أن يسهم إذا كان يعتقد أنّه سيوجد ما لا يقل عن عا من المساهمين. وبما أن كل واحد ينضم إلى مخطط يكون تأثيره الخالص هو إفادة أطفاله، فإن حبه لأطفاله

---

(1) انظر شيلينغ (2) (SCHELLING).

سيجعله يريد الانضمام إلى هذا المخطط. سيكون بذلك أفضل لأطفاله».

إن هذه الدعاوى باطلة. لنفترض أن عا من الوالدين على الأقل يسهم، سيستفيد أطفال هؤلاء المساهمين أكثر مما لو لم يسهم أحد منهم. لكن كل مساهم يفعل ما هو أسوأ لأطفاله. سيكون من الأفضل لأطفال كل مساهم **ألا** يسهم، وينفق كل ما وفره، من وقت، أو مال، أو طاقة، لإفادة أطفاله فقط. يصدق هذا وإن أسهم العديد من الآخرين. وبما أن كل مساهم يقوم بما هو أسوأ بالنسبة إلى أطفاله، فينبغي أن ندّعي أنّه **يجب** على كل واحد منهم المساهمة، إذا كان يعتقد أنّه سيوجد ما لا يقل عن عا من المساهمين. يجب أن يسهم كل واحد منهم لأنّ عا من المساهمين، على الرغم من أن كل واحد منهم يفعل ما هو أسوأ لأطفاله، يقومون معًا بما هو أفضل لجميع أطفالهم.

لدعم (صنا2)، يُمكننا أن نشير أيضًا إلى أنّه إذا لم يسهم أي والدين عندما يسهم الآخـرون، فسيكون أطفاله من أصحاب المكسب الهيّن. إذ سيستفيدون من هذه المنفعة العامة على حساب أطفال المساهمين. سيستفيدون على حسابهم لأنهم (أ) سيستفيدون أكثر من استفادة أطفال المساهمين، و(ب) هذا صحيح لأن كل مساهم يفعل ما هو أسوأ لأطفاله.

تنطبق دعـاوى مماثلة على التزاماتنا الخاصة الأخـرى. وَفقًا لأخلاق الحس المشترك، يجب أن نعطي أنواعًا من الأولوية لمصالح هؤلاء الأشخاص الذين نرتبط بهم بطرق معينة. إلى جانب أطفالنا، نورد بعض الأمثلة: آباؤنا وتلاميذنا ومرضانا وزبائننا وأولئك الذين نمثلهم ومواطنونا. دعونا نقول إن **حشا تربطنا** بهؤلاء الناس. هناك عدة أنواع أخرى من العلاقة بـ حشا. ما تشترك فيه هذه العلاقات هو أنّه تكون لدينا، وَفقًا لأخـلاق الحس المشترك، أو حشا، التزامات خاصة تجاه كل من نرتبط بهم بـ حشا.

توجد حـالات لا حصر لها حيث متى أعطى كل واحـد الأولوية لأناس تربطه بهم حشا، كان ذلك أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص جميعًا أكثر مما لو لم يعط أي شخص الأولوية لهؤلاء الأشخاص. وَفقًا لـ (صنا1)، ما يجب أن نفعله جميعًا بشكل مثالي، في مثل هذه الحالات، هو عدم إعطاء الأولوية للناس الذين نرتبط بهم بـ حشا. إذا تبنينا (صنا1)، فسيكون ذلك أفضل لجميع هؤلاء الناس.

هب أننا ندرك أن البعض منا سيعطي الأولوية لأناس تربطه بهم حشا.

ستتوقف (صنا1) عن السريان. ولكن سيكون هناك مرة أخرى أصغر عدد عا بحيث إذا **لم** يعط عا أو أكثر الأولوية للناس المرتبطين بهم بـ حشا، فسيكون ذلك **أفضل** حتى بالنسبة إلى **هؤلاء** الأشخاص مما سيكون عليه الحال لو أعطى الجميع الأولوية للأشخاص المرتبطين بهم بـ طحا. لذلك يُمكننا أن ندعي بشكل معقول:

(صنا3) عندما تكون حشا انهزامية، يجب على كل واحد منا **عدم** إعطاء الأولوية لأولئك الذين يرتبط بهم بـ حشا، إذا كان يعتقد أن على الأقل عا من الآخرين سيتصرفون بالطريقة نفسها.

إذا قبلنا (صنا3)، فقد يؤدي ذلك دائمًا مجددًا إلى تغيير ما نفعله. كما سلف، إذا لم يعط كل واحد من عا أولوية لأناسه الذين تربطه بهم حشا، فإنَّ كل واحد منهم يفعل ما هو أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص. لهذا السبب يتصرف كل واحد، وفقًا لأخلاق الحس المشترك، على نحو خاطئ. ولكن، على الرغم من أن **كل واحد** يقوم بما هو أسوأ بالنسبة إلى الناس الذين تربطه بهم حشا، فإن هؤلاء عا من الأشخاص يفعلون معًا ما هو **أفضل** لكل هؤلاء الأشخاص. على الرغم من أن هذا عا من الأشخاص يتصرفون بطريقة تدّعي حشا أنّها خاطئة، فإنهم يتسببون معًا في تحقيق الغايات المعطاة **لكل واحد** من قبل حشا على نحو **أفضل**. وبما أنّهم يتبنون (صنا3) بدلًا من حشا، فإنهم يعملون بشكل أفضل **حتى من منظور حشا**.

لنتأمل في ما يلي أجزاء نظريتنا التي تدعي ما يجب أن تكونه دوافعنا. هب أن كل واحد يستطيع إمّا (1) إنقاذ طفله من ضرر أقل وإمّا (2) إنقاذ طفل آخر من ضرر أكبر. وَفقًا لـ (صنا1)، يجب أن نفعل جميعًا (2) بشكل مثالي. ولكن هل يجب أن نكون **ميّالين** لفعل (2)؟ إذا كانت أقل الأضرار ستكون بحد ذاتها كبيرة، فقد يتنافى هذا الميل مع حبنا لأطفالنا. قد يقودنا هذا إلى أن نقرر أنّه يجب أن نبقى ميالين لفعل (1). إذا ظللنا ميالين لذلك، فيمكننا، في مثل هذه الحالات، فعل (1) بدلًا من (2). عندئذ سيعاني أطفالنا من أضرار أكبر. لكن، إذا كنا نحبهم، فهذا هو الثمن الذي يجب عليهم دفعه.

يجدر بنا وصف الحالة القصوى. هب أن كل واحد منا أنا وأنت لدينا أربعة أطفال، يهددهم جميعًا خطر قاتل. نحن غريبان عن بعضنا، ولا يُمكننا التواصل. يُمكن لكل واحد منا إمّا (1) إنقاذ أحد أطفاله وإمّا (2) إنقاذ ثلاثة من أطفال الآخر. إذا كنت أحب أطفالي، فقد أجد أنّه من المستحيل إنقاذ حياة ثلاثة من أطفالك على حساب ترك أحد أطفالي يموت. والشيء

نفسه قد يصدق عليك. سنفعل عندئذ معًا (1) بدلًا من (2). بما أننا نحب أطفالنا، فإننا سننقذ اثنين منهم فقط في الوقت الذي يُمكننا أن ننقذ ستة.

وعلى العموم سيكون من الأفضل أن نستمر في حب أطفالنا. قد يجعل هذا الأمر مستحيلًا سببيًّا في بعض الأحيان أن نفعل ما تدّعي (صنا1) و(صنا2) أنّه يجب علينا فعله. ولكن ستوجد العديد من الحالات الأخرى التي لا يصدق فيها ذلك. ومن ثَمّ، من الممكن أن نحبّ أطفالنا وأن نسهم في معظم المنافع العامة.

إذا عُدنا إلى التزاماتنا الخاصة الأخرى، فمن غير المعقول أن ندّعي أنّه ينبغي لنا أن نكون ميّالين لعدم القيام بما تدعي (صنا3) أنّه ينبغي لنا فعله. ومن ثَمّ يجب ألّا تكون حكومات الدول المختلفة قادرة على إعطاء الأولوية لمواطنيها، عندما يكون ذلك **أفضل** لجميع مواطنيها. عندما نأخذ في الاعتبار آثار امتلاك ميول مختلفة، تكون وجهة النظر المعقولة، في معظم الحالات، هي أننا يجب أن نكون ميالين للتصرف بناء على (صنا3).

لقد زعمت أنّه إذا كان يتعين علينا تنقيح أخلاق الحس المشترك، فيجب أن نقبل الدعاوى من (صنا1) إلى (صنا3). وبما أننا يجب أن نحب أطفالنا، فهناك بعض الحالات القصوى التي يجب ألّا نكون فيها ميالين للتصرف بناء على هذه الدعاوى. قد تكون هناك استثناءات مشابهة أخرى، لكننا يجب أن نكون ميالين، في معظم الحالات، للتصرف بناء على هذه الدعاوى. وعليه يجب علينا في كثير من الأحيان تغيير ما نفعله.

39. لماذا يجب أن ننقح أخلاق الحس المشترك؟

إذا قمنا بتنقيح أخلاق الحس المشترك، أو حشا، يجب علينا قبول ثلاث من دعاوى صنا: من (صنا1) إلى (صنا3). أعود الآن إلى السؤال الرئيس. إذا قبلنا حشا، فهل يجب علينا تعديل وجهة نظرنا؟ هل يجب علينا الانتقال من حشا إلى صنا؟ هل يعتبر كون أخلاق الحس المشترك، في كثير من الحالات، انهزامية اعتراضًا عليها؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن صنا هي الحل البديهي. تنقح صناحشا حيثما تكون حشا انهزامية. والفرق الوحيد هو أن صنا ليست انهزامية.

لنتذكر أولًا أن حشا تكون، في هذه الحالات، انهزامية **بشكل مباشر**.

لا يكمن المشكل في أننا نفشل بطريقة أو بأخرى خلال محاولاتنا تبني حشا. من شأن ذلك أن يجعل حشا انهزامية بشكل غير مباشر فقط. كما ذكرتُ سابقًا، قد لا يكون هذا اعتراضًا على نظريتنا. إن المشكلة هنا أكثر أهمية. في الحالات التي وصفتها، كلنا نتبنّى حشا **بنجاح**. إذ ينجح كل واحد في فعل، من الأفعال الممكنة بالنسبة إليه، ما يحقق غاياته المعطاة من قبل حشا بشكلٍ أفضل. ولكن نظرًا لأننا جميعًا نتبنّى حشا بنجاح، فإننا نتسبب في تحقيق غايات حشا المعطاة لكل واحد بشكل **أسوأ**. وهذا ما يجعل حشا انهزامية. هل يُمكن الادّعاء بأن هذا ليس اعتراضًا؟ يبدو ذلك مشكوكًا فيه تمامًا. إذا وجد أي افتراض يكون من الواضح وَفقًا له أنّه ينبغي **ألا** تكون النظرية الأخلاقية انهزامية، فسيكون مفاد هذا الافتراض هو أن يتم تبنيها كونيًا بنجاح.

لنتذكر بعد ذلك أنّي أعني بـ«الغايات» الغايات **العينية**. لقد تجاهلت غايتنا **الصورية**: تجنب الفعل الخاطئ. قد يبدو أن هذا يزيل الاعتراض. انظر الحالات حيث متى تبنينا حشا، إمّا تكون النتيجة أسوأ بالنسبة إلى جميع أطفالنا، وإمّا يُمكن لكل واحد منا أن يفيد أطفاله بقدر أقل. يُمكن أن نقول: «إن هذه النتائج بالطبع مؤسفة، ولكن كيف يُمكننا تجنبها؟ نستطيع ذلك فقط من خلال عدم إعطاء الأولوية لأطفالنا. لكن هذا سيكون خطأ، لذا فإن هذه الحالات لا تشكك بتاتًا في نظريتنا الأخلاقية. يجب ألا نتصرّف بشكل خاطئ حتى عندما نسعى لتحقيق غاياتنا الأخلاقية الأخرى».

تفوّت هذه الملاحظات بيت القصيد. صحيح أن حشا، في هذه الحالات، ليست انهزامية صوريًا. إذا تبنّينا حشا، فإننا لا نفعل ما نعتقد **أنّه** خاطئ. على العكس من ذلك، بما أننا نصدق حشا، نعتقد أنّه من الخطأ **عدم** تبني حشا. غير أن حشا انهزامية عينيًا. ما لم نفعل جميعًا ما نعتبره الآن خطأ، سنتسبب في تحقيق غايات حشا المعطاة لكل واحد بشكل أسوأ. والسؤال هو: هل هذا يدل على أننا مخطئون؟ هل يجب أن نفعل ما **نعتبره الآن** خطأ؟ لا نستطيع الإجابة:«لا، يجب ألا نسلك أبدًا بشكل خاطئ». إذا كنا مخطئين، **فلن** نسلك بشكل خاطئ. ولا يُمكننا ببساطة أن نقول: «لكن حتى في هذه الحالات، **يجب** أن نعطي الأولوية لأطفالنا». يفترض ذلك أننا لسنا مخطئين فقط. للدفاع عن نظريتنا، يجب علينا ادّعاء أكثر من ذلك. يجب أن ندعي أن كون نظريتنا انهزامية عينيًا بشكل مباشر، في مثل هذه الحالات، لا يشكّل اعتراضًا عليها.

لن يوجد أي اعتراض إذا لم يكن ببساطة يهم تحقيق غاياتنا المعطاة من قبل حشا. لكن هذا لا يهم. قد يحتاج المعنى الذي يهم إلى شرح. إذا لم نتصرف بشكل خاطئ، فقد لا يهم من الناحية الأخلاقية. لكنه يهم بمعنى أن له نتائج أخلاقية. لماذا يجب أن نحاول تحقيق غاياتنا المعطاة من قبل حشا؟ يكمن جزء من السبب، بهذا المعنى الآخر، في تحقيقها للأمور. إذا لم يكن تحقيق غاياتنا الأخلاقية مهمًّا، فستكون أشبه بمجموعة من القواعد غير المجدية التي تهدف إلى اختبار طاعتنا فقط.

قد يقال الآن: «إنك تعتبر حشا **انهزامية**. لذلك يجب أن تعتمد اعتراضك على حشا، ويجب ألا تعتمد نظرية منافسة، وهذا ما قمتَ به للتو. عندما تزعم أنَّه من المهم معرفة ما إذا كانت غاياتنا المعطاة من قبل حشا ستتحقق، فأنك ببساطة تدعي أنَّه إذا لم تتحقق، فإن النتيجة ستكون أسوأ. وهذا يسلم بالنزعة اللزومية. لذا أنت تعقِّد المسألة».

ليس الأمر كذلك. عند تفسير السبب، سأجمع مرة أخرى بين تمييزين. عندما تكون غاياتنا مشتركة، تعتبر عاملًا مُحايدًا. وتكون باقي الغايات الأخرى عاملًا نِسبِيًا. قد تُعنى كل غاية بما يحدث أو بما نفعله. مما يمنحنا أربعة أنواع من الغايات. انظر الأربعة أمثلة الموضحة أدناه.

تعنى

	بما يحدث	بما نفعل
عامل محايد	أن الأطفال لا يتضورون جوعًا	أن الأطفال تحت رعاية أولياء أمورهم
عامل نِسبيّ	أن أطفالي لا يتضورون جوعًا	أني أهتم برعاية أطفالي

عندما أدعي أنَّه من الأهمية بمكان أن تتحقق غاياتنا المعطاة من قبل حشا، فأنا لا أفترض أن النتائج وحدها المهمة. تهتم بعض غاياتنا المعطاة من قبل حشا بما **نفعله**. ومن ثَمَّ قد لا تكون رعاية الوالدين بالنسبة إلينا مجرد وسيلة. كما لا أفترض حيادية العامل. وبما أن أخلاق الحس المشترك، في جزئها الأكبر، عاملا نِسبِيًا، فإن هذا سيعقد المسألة، لكن

ليس هذا ما أقوم به.

يوجد هنا أمران: أولا، ألّا أفترض أن ما يهم هو تحقيق **الغايات المعطاة من قبل حشا**. لنفترض أنّه يُمكنني إمّا (1) دعم غاياتي المعطاة من قبل حشا وإمّا (2) دعم غاياتك بشكل أكثر فعالية. وَفقًا لحشا، ينبغي أن أفعل هنا (1) بدلًا من (2). فأتسبب بذلك في تحقيق الغايات المعطاة من قبل حشا، بشكل عام، على نحو أسوأ. لكن هذا لا يجعل حشا انهزامية. إذا تبنيتُ حشا، فسأتسبب في تحقيق غاياتي المعطاة من قبل حشا بشكل **أفضل**. إنّ المقصود من أمثلتي ليس هو: إذا فعلنا جميعًا (1) بدلًا من (2)، نتسبب في تحقيق الغايات المعطاة من قبل حشا بشكل أسوأ. بل المقصود هو أننا نتسبب في تحقيق **كل غاية من غاياتنا** المعطاة من قبل حشا بشكل أسوأ. إننا نفعل بشكل أسوأ ليس فقط من منظور العامل المحايد فقط، بل من منظور العامل النسبي.

أمّا الأمر الثاني فمفاده أن هذا يُمكن أن يهم بطريقة العامل النسبي. من المفيد تذكر نظرية المصلحة الذاتية. تكون هذه النظرية، في معضلات السجين، انهزامية بشكل مباشرة. إذا تبنّى الجميع، بدلًا من لاواحد، صا بنجاح، سنتسبب بذلك في تحقيق الغايات المعطاة لكل واحد من قبل صا على نحو أسوأ. سنجعل النتيجة أسوأ للجميع. إذا كنا نصدّق صا، هل سنعتبر ذلك مهمًّا؟ أم أن المهم فقط هو ما إذا كان كل واحد يحقق غايته الصورية: أي تجنب اللاعقلانيّة؟ إن الجواب واضح. تعطي صا لكل واحد غاية عينية تكمن في كون النتيجة بالنسبة إليه جيدة قدر الإمكان. إن تحقيق هذه الغاية له أهمية. وهو مهمّ **بطريقة العامل النسبي**. إذا كنا نصدّق صا، فيجب أن نعتقد بأنه من المهم، في معضلات السجين، إذا تبنينا جميعًا صا، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى كل واحد منّا. على الرغم من أن هذه الحالات لا تبطل صا، لكنّها من منظور المصلحة الذاتية مؤسفة. عندما ندعي هذا، لا نحتاج إلى اعتماد صيغة عامل صا المحايد، أي مذهب المنفعة. تتعلق نظرية المصلحة الذاتية بالعقلانية وليس بالأخلاق. لكن المقارنة توضح أننا لا نحتاج، عند مناقشة أخلاق الحس المشترك، إلى تعقيد المسألة. إذا كان تحقيق غاياتنا المعطاة من قبل حشا أمرًا مهمًّا، فإنه مهم بالنسبة إلى طريقة العامل النسبي.

هل هذا الأمر مهم؟ لاحظ أنّي لا أسأل ما إذا كان هذا **كل** ما يهم. إذ لا أقترح أن تحقيق غايتنا الصورية -تجنب ارتكاب الفعل الخاطئ- مجرد

وسيلة. برغم أن هذا ما يزعمه بعض ذوي النزعة اللزومية، فإن معظمنا لا يعتقد ذلك. بل قد نعتبر أن تجنب الفعل الخاطئ أكثر أهمية دائما، غير أن ذلك هنا غير ذي صلة. إننا نسأل عما إذا كانت انهزامية حشا بشكل عيني تلقي ظِلالًا من الشك عليها. هل يُمكن لهذا أن يدل على أن حشا، في مثل هذه الحالات، غير صحيحة؟ قد يكون صحيحًا أن الأمر الأكثر أهمية هو أن نتجنب الفعل الخاطئ. غير أن هذه الحقيقة لا يُمكن أن تثبت أن حشا صحيحة، إذ لا يُمكنها أن تساعدنا على تحديد ما **هو** خاطئ.

هل يُمكن أن ندّعي أن تجنب الفعل الخاطئ هو **كل** ما يهم؟ لو كان الأمر كذلك، لن تثبت أمثلتي شيئًا. يُمكننا القول: «أن تكون النظرية انهزامية بشكل عيني، في حالة أخلاق الحس المشترك، لا تعني كونها انهزامية بشكل مضر». هل يُمكننا الدفاع عن نظريتنا الأخلاقية بهذه الطريقة؟ في حالة بعض الغايات المعطاة من قبل حشا، ربما يُمكننا ذلك. لنتأمل الوعود التافهة. قد نعتقد أنّه يجب أن نحاول الوفاء بهذه الوعود، وأنه لا يهمّ إن فشلنا، من دون خطإ من قبلنا، في الوفاء بها. لكن ليس لدينا مثل هذه المعتقدات حول جميع غاياتنا المعطاة من قبل حشا. إذا كان أطفالنا يعانون من الأذى، أو نستطيع إفادتهم بقدر أقل، فذاك أمر ذو أهمية. **ليست** أخلاقنا مجموعة من القواعد بلا جدوى، التي تهدف إلى اختبار طاعتنا فقط.

لنتذكر أخيرًا أن حشا، في أمثلتي، انهزامية بشكل جماعي وليس بشكل فردي. هل يُمكن أن يُمثّل هذا دفاعًا عنها؟ إنّه السؤال الرئيس الذي أثرته. إذ نظرًا لأنّ حشا تنجح بشكل فردي فيمكنها أن تكون، على المستوى الجماعي، انهزامية **بشكل مباشر**. لماذا يصدق أنّه متى فعلنا جميعًا (1) بدلا من (2)، نتبنى ظا **بنجاح**؟ لأن كل واحد يفعل، من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إليه، ما يحقق غاياته المعطاة له من قبل حشا بشكل **أفضل**. هل لأنه لا يوجد أي اعتراض، **نتسبب** في تحقيق الغايات المعطاة لكل واحد من قبل حشا بشكل **أسوأ**؟

سيساعدنا مرة أخرى تذكر نظرية المصلحة الذاتية. تكون صا، في معضلات السجين، انهزامية بشكل جماعي. إذا كنا نختار قاعدة جماعية، أي شيء ما يجب أن نتبعه جميعًا، فستطالبنا صا بأن نرفضها. سيكون اختيار المصلحة الذاتية صيغة أخلاقية. لكن أولئك الذين يعتقدون في صا قد يدّعون أن هذا غير ذي صلة. يُمكنهم أن يقولوا: «إن نظرية المصلحة

الذاتية لا تدّعي أنّها قاعدة جماعية. إنّها نظرية في العقلانية الفردية. أن تكون انهزامية بشكل جماعي، في حالة صا، لا تعني أنّها انهزامية بشكل مضر».

هل يُمكن أن ندافع عن أخلاق الحس المشترك بهذه الطريقة؟ يعتمد ذلك على منظورنا لطبيعة الأخلاق، والتفكير الأخلاقي. وفق معظم وجهات النظر، سيكون الجواب: لا. تعتبر الأخلاق، حسب وجهات النظر هذه، قاعدة جماعية بشكل أساسي، أي جوابًا عن السؤال:«كيف ينبغي أن نسلك **جميعًا**»؟ يجب أن تكون الإجابة المقبولة عن هذا السؤال ناجحة على المستوى الجماعي. لا يُمكن أن يكون الجواب انهزاميًّا بشكل جماعي مباشر. إذا كنا نؤمن بأخلاق الحسّ المشترك، فيجب أن نعدِّل هذه النظرية بحيث لا تكون بهذه الطريقة انهزامية. يجب أن نتبنى صنا.

لنتأمل أوّلًا وجهة نظر كانط حول طبيعة التفكير الأخلاقي. ولنفترض أنّي أواجه إحدى معضلات الوالدين. هل يُمكنني أن أريد عقلانيًّا أن يعطي الجميع الأولوية لأطفالهم، عندما يكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى أطفال كل واحد منهم، بمن فيهم أبنائي؟ إن الجواب هو: لا. يكمن جوهر الأخلاق، بالنسبة إلى الكانطيين، في الانتقال من **كل واحد** إلى **نحن**. يجب أن يفعل كل واحد فقط ما يُمكن أن يريد عقلانيًا أن نفعله جميعًا. لا يُمكن أن تكون الأخلاق الكانطية انهزامية بشكل جماعي مباشر.

هناك العديد من الكتّاب الذين يقبلون المنظور الكانطي لطبيعة التفكير الأخلاقي، لكنهم يقبلون أيضًا صيغة من صيغ أخلاق الحس المشترك. إذا حافظ هؤلاء الكتاب على وجهة نظرهم الكانطية، لزم أن ينتقلوا إلى الصيغة المنقحة لـ صنا.

يتبنّى كتّاب آخرون وجهات نظر بنائية حول طبيعة الأخلاق. إن الأخلاق، بالنسبة إليهم، شيء يخلقه المجتمع، أو ما سيكون من العقلاني، بالنسبة إلى أعضاء مجتمع ما، الموافقة عليه هو ما يحكم سلوكهم. إنّه نوع آخر من وجهة النظر التي لا يُمكن وَفقًا لها أن تكون النظرية الأخلاقية المقبولة انهزامية بشكل جماعي مباشر. لا يُمكن لأولئك الذين يتبنون مثل هذا الرأي الاستمرار في قبول صيغة ما من أخلاق الحس المشترك. يجب أن ينتقلوا إلى الصيغة المقابلة لـ صنا.

قد يشكك أولئك الذين يتبنون وجهة نظر بنائية في تقسيمي لنظرية

أخلاقية. تنقح (صنا1) ما أسميه نظرية الفعل المثالي. قد يرى البِنائيون أنّه لا حاجة إلى هذا الجزء من النظرية الأخلاقية، لكنهم لا يستطيعون الاعتراض على اقتراحي بأنه يجب أن نتساءل عما يجب أن نفعله جميعا، ببساطة بناء على مسلمتي بأننا يجب أن نحاول جميعًا وننجح جميعًا. إن الإجابة عن هذا السؤال ليست ضرورية في أسوأ الأحوال. إذا سأل البنائي عما يجب أن نفعله جميعًا بشكل مثالي، فلا يُمكن أن تكون إجابته عبارة عن صيغة ما لأخلاق الحس المشترك. فإذا قَبِلَ صيغةً ما لهذه الأخلاق، يجب عليه الانتقال إلى الصيغة المقابلة لـ (صنا1)، أي الصيغة المنقَّحة لأخلاقه التي لن تكون انهزامية بشكلٍ جماعي مباشر. وبما أنّه يجب أن يقبل (صنا1)، فيجب أن يقبل (صنا2) و(صنا3) أيضًا. يجب عليه تعديل نظرية الفعل العملي الخاصة به، أي الجزء الذي اعتاد أن يكون نظريته برمتها.

تعتبر الأخلاق، وفق معظم الآراء الأخرى حول طبيعة التفكير الأخلاقي، قاعدة جماعية بشكل أساسي[1]. طبقا لهذه الآراء، إذا قبلنا أخلاق الحس المشترك، وجب أن ننتقل إلى صنا. غير أنّه قد لا تكون لبعض المؤمنين بأخلاق الحس المشترك وجهة نظر حول طبيعة التفكير الأخلاقي. فهل يُمكن لهؤلاء الأشخاص أن يدّعوا أنّه على الرغم من وجود العديد من الحالات التي تكون فيها أخلاقهم انهزامية بشكل مباشر، فإن ذلك لا يُمثّل اعتراضًا على أخلاقهم، وليس سببًا للانتقال إلى صنا؟

مثل هذا الادّعاء غير معقول. ومن الجدير بالذكر أن أخلاق الحس المشترك تكاد تطالبنا بالانتقال إلى صنا. هب أنّه يُمكننا في إحدى معضلات الوالدين الخاصة بي، جميعًا التواصل بسهولة. ستطالبنا حينها أخلاق الحس المشترك بأن نقوم بوعد مشترك مشروط مفاده يجب ألا نتبنّى جميعًا هذه الأخلاق، بل نتبنّى صيغتي المنقحة صنا. إذا انضممت إلى الآخرين في هذا الوعد المشروط، سيكون هذا أفضل لأطفالي. ومن ثَمّ، سأفي بالتزامي الخاص تجاه أطفالي على أفضل وجه إذا وعدت بشكل مشروط مع الجميع بألّا أحد منا سيعطي الأولوية لأطفاله، سيكون إعطاء هذا الوعد المشروط أفضل ما يُمكنني القيام به لأطفالي. إذا وعدت بتبني صنا، بشرط أن يعد كل شخص آخر بالشيء نفسه، فسيتبنى الآخرون صنا فقط لأني وعدت

(1) يصدق هذا، على سبيل المثال، على وجهات نظر فارنوك (WARNOCK) وماكي (2) وبايير (1) وبرانت (2) (BRANDT) وهارمان (HARMAN) وغيرت (GERT) وتولمن (TOULMIN) ورولز (RAWLS) وغيرهم كثيرون.

بذلك. إذا تبنّوا صنا سيكون ذلك أفضل لأطفالي. لذا فإن الوعد يجعل النتيجة أفضل لأطفالي.

تنطبق ملاحظات مماثلة على جميع الحالات الأخرى التي تكون فيها أخلاق الحس المشترك انهزامية. إنّها الحالات التي نعتقد أننا يجب أن نعطي فيها الأولوية للأشخاص الآخرين المرتبطين بنا بـ حشا، مثل آبائنا أو تلاميذنا أو مرضانا أو زبائننا أو أولئك الذين نمثلهم. في كل هذه الحالات، إذا استطعنا التواصل بسهولة، فستطالبنا أخلاق الحس المشترك بأن نقدّم هذا الوعد المشروط المشترك بأننا يجب أن نتبقّ صنا. ومن ثَمَّ سيكون ذلك هو ما يجب على كل فرد القيام به لأنه وعد به. لن نتخلى هنا عن أخلاق الحس المشترك، بل سنستعمل جزءًا من هذه الأخلاق لتبديل محتوى ما يجب أن نفعله.

لنفترض بعد ذلك أنّه **لا يُمكننا** التواصل في معضلة الوالدين. سنكون غير قادرين على تحقيق هذا «الحل الأخلاقي». تطالب أخلاق الحس المشترك الآن كل واحد منا بأن يعطي الأولوية لأطفاله. وهو ما سيكون أسوأ بالنسبة إلى جميع أطفالنا. تنطبق ملاحظات مماثلة على حالات أخرى. نظرًا لأننا لا نستطيع التواصل، ومن ثَمَّ لا يُمكننا إنجاز الوعد المشترك، فإن أخلاقنا لا يُمكن أن تطالبنا بتبنّي صنا. إذا **استطعنا** التواصل ومراجعة السؤال: «ما الذي يجب أن نفعله جميعًا»؟، فإن أخلاقنا **ستطالبنا** بأن نعِد **بعدم** إعطاء الأولوية لأطفالنا ووالدينا وتلاميذنا ومرضانا، وغيرهم. ستطالبنا أخلاقنا بأن نَعِدَ **بعدم** فعل، إذا كُنّا لم نستطع التواصل، ما تطالبنا بفعله. من الواضح أنّه سيكون من **الأفضل**، وَفقًا لأخلاقنا، أن نتمكّن من التواصل، ومن ثم تمكننا من أن نعد بتبنّي صنا. وهذا يُعطي معنًى تُطالبنا من خلاله أخلاقُنا بقبول هذه الصيغة المنقّحة لها[1].

هناك أساس آخر للتفكير بأنه يجب علينا تنقيح أخلاق الحس المشترك. تقترف هذه النظرية الأخلاقية ما أسميته الخطأ الثاني في الرياضيات الأخلاقية. إنّها تتجاهل آثار مجموعات من الأفعال، أي آثار ما نفعله معًا. أبان الفصل الثالث أن هذا خطأ. وعند تبياني ذلك، لم أكن أفترض النزعة

(1) (تمت إضافة هذا الهامش سنة 1987) يرى أ.كوفليك (A. Kuflik)، في مقاله **الأخلاق**، يوليو 1986، أن أخلاق الحس للمشترك لا تتضمن ما أسميه حشا برمتها، ومن ثمّ فهي ليست انهزامية. قد يكون الأمر كذلك. لكن ادعائي يُمكن أن يكون عندئذ أنّه إذا كانت أخلاق الحس المشترك تتضمن حشا برمتها، **فستكون** انهزامية. الأهم من ذلك، ما لم تتضمن هذه الأخلاق صيغتي للمنفعة لـ صنا، ستكون هناك العديد من مشاكل التنسيق التي فشلت بشكل غير مقبول في حلها. (انظر «الرد» الخاص بي، في العدد نفسه).

اللزومية. إنَّ أولئك الذين يرفضون ل سيوافقون، في بعض من أمثلتي، على **ألا** نتجاهل آثار ما نفعله معًا.

تتجاهل أخلاق الحس المشترك هذه الآثار كلما كانت انهزامية بشكل جماعي مباشر. إنّها تطالب كل واحد بأن يفعل ما سيحقق على نحو أفضل غاياته المعطاة له من قبل حشا. يفترض هذا الادّعاء أنّه يكفي اعتبار آثار ما يفعله كل شخص. في هذه الحالات، إذا قام كل فرد بما يحقق بشكل أفضل غاياته المعطاة من قبل حشا، فإنّنا نتسبّب معًا في تحقيق غايات حشا المعطاة **لكل واحد** بشكل **أسوأ**. إن الأمر أشبه بالحالة التي إذا قام فيها كل شخص بما لا يؤذي أحدًا، فإننا نؤذي معًا الكثيرين. من الخطأ اعتبار، في مثل هذه الحالات، أن ما يهمّ أخلاقيًا هو فقط ما يفعله كل شخص. يجب أن نتفق على أنَّ هذا خطأ حتى لو رفضنا ل وقبلنا أخلاق الحس المشترك.

هب أننا نرفض كون النظرية الأخلاقية يجب أن تكون ناجحة على المستوى الجماعي. حتى لو رفضنا ذلك، يجب أن نعترف بأنّ أخلاق الحس المشترك ترتكب خطأ في الحالات التي ناقشتها، ومن ثَمَّ يجب تنقيحها.

40. تنقيح أبسط

يوجد تنقيح أبسط لأخلاق الحس المشترك لم أناقشه. إنّه صيغة العامل المحايد الكلي لهذه الأخلاق، أو باختصار، محا. وفق هذه النظرية، يجب على كل واحد منا دائمًا أن يُحاول فعل ما يحقق بشكل عام الغايات التي حددتها حشا للجميع على نحو أفضل. فتصبح غاياتنا الأخلاقية للعامل النسبي غايات مشتركة.

نظرًا لأن تنقيحي المقترح صنا يقتصر على بعض الحالات، فإنه معقد. أمّا محا فبسيطة، وأكثر جاذبية من الناحية النظرية. إنّها تقترح أننا إذا انتقلنا إلى صنا، فيجب علينا الانتقال في ما بعد إلى محا.

قد يبدو أنّه يُمكنني توسيع الحجة أعلاه بحيث تسفر عن هذا الاستنتاج. هب أنّ لدينا أي حالة يستطيع فيها شخص ما إمّا (1) دعم غاياته المعطاة من قبل ظا وإمّا (2) دعم الغايات المعطاة من قبل ظا للآخرين بشكل أكثر فعالية. تشكل جميع هذه الحالات، إذا اعتبرت مجتمعة، **حالة شاملة**

للكل. تشمل جميع الحالات التي تختلف فيها أخلاق الحس المشترك عن محا. إذا كان يجب لنا تنقيح هذه الأخلاق في هذه الحالة الشاملة للكل، فيجب علينا قبول محا.

لنفترض أنَّه في هذه الحالة الشاملة للكل، يفعل الجميع (1) بدلًا من (2). سنتسبب عقب ذلك في تحقيق غاياتنا المعطاة من قبل حشا، برمتها، بشكل أسوأ. إذا فعلنا جميعًا (2)، فستتحقق، كلها، بشكل أفضل. ولكن هذا سيصدق بشكل عام، أو بالنسبة إلى معظمنا، إذ ستكون هناك استثناءات. لن يصدق أن الغايات المعطاة من قبل حشا لكل واحد ستتحقق بشكل أفضل.

لنتذكر معضلة السامري. إنَّه المثال الرابع في كتاب **أسس ميتافزيقا الأخلاق** لكانط. هل يُمكنني أن أريد عقلانيًا كقاعدة عامة ألا يساعد أحد الغرباء في محنة؟ إنَّ الجواب، بالنسبة إلى معظمنا، هو: «لا». لكن توجد بعض الاستثناءات مثل الأثرياء والأقوياء الذين لديهم حراس شخصيون ومرافقون شخصيون. يُمكن لهؤلاء الناس أن يريدوا عقلانيًا ألا يساعد أحد الغرباء في محنة. سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى الجميع **تقريبًا** إذا لم يُساعد أحد هؤلاء الغرباء. لكنه لن يكون أسوأ بالنسبة إلى الجميع.

تسري دعوى مماثلة على الحالة الشاملة للكل الخاصة بي. إذا تبنَّينا جميعًا بنجاح صيغة العامل المحايد لـ حشا، فسيصدق أن **غايات** معظم الناس التي أعطِيَت لهم من قبل حشا ستتحقق بشكل أفضل. لكن هذا لن يصدق على الجميع. بناء على التعريف الذي أعطيت، لا يصدق بالنسبة إلى **الجميع** أن حشا هنا انهزامية بشكل جماعي مباشر. (للتعبير عن هذه الفكرة بطريقة أخرى. تعني «الجميع» بالتعريف «جميع أعضاء مجموعة ما». في الحالة الشاملة للكل، سيكون معظم الأشخاص في هذه المجموعة، في حين سيكون البعض خارجها).

عند تطبيق المعيار الكانطي، يُمكننا التأكيد على أن الأغنياء والأقوياء يميطون حجاب الجهل. يُمكن الزعم بأنه أحد متطلبات التفكير الأخلاقي. لكن لا يُمكنني تقديم دعوى مماثلة بخصوص الحالة الشاملة للكل. لا تتوجه حجتي إلى ما قبل الأخلاقيين لتعريفهم بالأخلاق، بل إلى من يؤمنون بأخلاق الحس المشترك. بما أن هؤلاء الأشخاص يتبنّون بالفعل وجهة نظر أخلاقية، لا يُمكنني على المنوال نفسه الادّعاء أنَّهم يجب أن يميطوا حجاب الجهل. لهذا السبب لم أستخدم هذه الحجّة في صيغة

العامل المحايد الكلّي لأخلاق الحسّ المشترك. لقد دافعت فقط عن الصيغة الأكثر تقييدًا صنا.تسري صنا فقط على الحالات التي متى تبنّينا جميعًا حشا بدلًا من صنا، نتسبب بذلك في تحقيق بشكل أسوأ الغايات المعطاة من قبل حشا **لكل واحد**. لذلك يجب أن نتصرف كلنا بشكل أسوأ، ليس من منظور العامل المحايد فقط، بل من منظور العامل النسبي أيضًا. إنَّه فرق حاسم. في الحالة الشاملة للكل، يُمكنني ادّعاء فقط أننا متى تبنَّينا جميعًا حشا، نتسبب بذلك في تحقيق بشكل أسوأ جميع غاياتنا المعطاة لنا من قبل حشا. إن الادّعاء بأنّ هذا له أهمية يعني افتراض عامل الحيادية. لا يُمكن أن يكون هذا الادّعاء جزءًا من حجة عامل الحيادية، لأنه سيعقّد المسألة.

الفصل الخامس

خلاصات

تساءلتُ في الباب الأول من هذا الكتاب عما يتبين عندما تكون النظرية انهزامية. دعونا نستعرض الإجابات بإيجاز.

41. اختصار المسافة بين«حشا» و«ل»

تكون نظرية المصلحة الذاتية، في معضلات السجين، انهزامية بشكل جماعي مباشر. إذ متى سعينا جميعًا، في هذه الحالات، إلى تحقيق المصلحة الذاتية، فإنّ ذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلينا جميعًا. سيكون من الأفضل لنا جميعًا أن نتصرف جميعًا، بدلًا من ذلك، بشكل أخلاقي. يرى بعض الكتّاب أنّه نظرًا لصحة ذلك، فإنّ الأخلاق تسمو على نظرية المصلحة الذاتية، حتى من منظور المصلحة الذاتية.

كما بيّنت في الفصل الرابع، أن هذه الحجة تفشل. وتنجح صا، في هذه الحالات، على المستوى الفردي. وبما أن صا نظرية في العقلانية الفردية، فلا تحتاج إلى أن تنجح على المستوى الجماعي.

عندما يعرض المعتقدون في أخلاق الحس المشترك هذه الحجة، فإنّها تأتي **بنتائج عكسية**. إذ لا تبطل صا، بل **تُبطل** جزءًا من نظريتهم. تكون أخلاق الحس المشترك، مثل صا، في أغلب الأحيان انهزامية بشكل جماعي مباشر. وعلى عكس صا، يجب أن تكون النظرية الأخلاقية ناجحة بشكل جماعي. لذلك يجب على هؤلاء المعتقدين في حشا مراجعة معتقداتهم، والانتقال من حشا إلى صنا. وينبغي أن تشمل نظرية الفعل المثالي الخاصة بهم (صنا1)، وأن تشمل نظرية الفعل العملي (صنا2) و(صنا3).

إن صنا، على عكس حشا، ذات نزعة لزومية، لأنها تمنحنا جميعًا غايات أخلاقية مشتركة. وبما أن الفصل الرابع يوضّح أن المعتقدين في حشا يجب أن ينتقلوا إلى صنا، فإنّ ذلك يقلل من الخلاف بين أخلاق الحس

المشترك والنزعة اللزومية.

يقلل الفصل الأول أيضًا من هذا الخلاف. نكون فعّالين للخير خالصين متى حاولنا دائمًا تبني ل بشكل مباشر، أي فعل كل ما من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل. إن ل انهزامية بشكل جماعي غير مباشر. متى كنا جميعًا فعّالين للخير خالصين، تكون النتيجة أسوأ مما لو كانت لدينا رغبات وميول الأخرى. لا تُبطل هذه الحقيقة ل؛ بل تثبت أن ل يجب أن تشمل نظريتي الدافعين المثالي والعملي. يجب على نظرية الدافع المثالي لـ ل أن تدعي أننا لا يجب أن نكون جميعًا فعّالين للخير خالصين. ويجب على نظرية الدافع العملي لـ ل أن تدعي أنّه يجب على كل واحد منا أن يحاول الحصول على إحدى أفضل مجموعات الرغبات والميول، من منظور ل. (يكون لشخص ما إحدى هذه المجموعات إذا لم توجد مجموعة أخرى محتملة بحيث يصدق أنّه متى حاز هذا الشخص تلك المجموعة الأخرى، كانت النتيجة أفضل).

تتطابق، بالنسبة إلى معظمنا، أفضل الميول مع أخلاق الحس المشترك بالمعنى التالي تقريبًا: غالبًا ما ينبغي أن يكون لدينا ميل قوي للقيام بما تفرضه هذه الأخلاق.

في ما يلي طريقتان يصدق بهما ذلك. ستكون النتيجة أفضل إذا كان لدى معظمنا رغبات قوية يعتمد عليها أكبر قدر من السعادة. ومن ثمّ سيكون من الأفضل أن نحب عائلاتنا وأصدقاءنا. عندئذ سنكون ميالين بشدة لإعطاء أنواع معينة من الأولوية لصالح هؤلاء الأشخاص، وهو ما تدّعي حشا أنّه يتعين علينا فعله. كما ستكون النتيجة أفضل متى كانت لدى معظمنا رغبات قوية للقيام بعملنا بشكلٍ جيّد. سنكون عندئذ ميّالين بشدة لإعطاء أنواع ما من الأولوية لصالح أشخاص مثل تلاميذنا أو مرضانا أو عملائنا أو زبائننا أو الذين نمثلهم. عندما نتصرف بهذه الطرق، نفعل مرة أخرى ما تدعي حشا أنّه يتعين علينا فعله.

ولأسباب مختلفة، يجب أن نكون ميّالين بقوة لعدم التصرف بطرق معينة. إذا كنا نريد موت شخص ما، فمن المرجح أننا نعتقد، بشكل خاطئ، أن موت هذا الشخص سيجعل النتيجة أفضل. لذلك ينبغي أن نكون ميّالين بشدة إلى عدم قتل أشخاص آخرين. تسري دعاوى مماثلة على خداع الآخرين أو إكراههم، والاستسلام للتهديدات، وعلى العديد من أنواع الأفعال الأخرى التي تدّعي أخلاق الحس المشترك أنّها خاطئة.

42. نحو نظرية موحَّدة

نظرًا لأن ل نظرية العامل المحايد، فإنَّها انهزامية بشكل غير مباشر، ومن ثَمَّ تحتاج إلى تضمين نظريتي الدافعين المثالي والعملي اللتين تتطابقان، بالمعنى المحدد أعلاه، تقريبًا مع حشا. ونظرًا لأنَّ حشا نظرية العامل النسبي، فغالبًا ما تكون انهزامية بشكل مباشر، ومن ثَمَّ يجب تنقيحها بحيث تكون نظريتيها للفعلين المثالي والعملي ذات نزعة لزومية جزئيا. تواجه ل وحشا اعتراضات لا يُمكن ردها إلّا من خلال توسيع هاتين النظريتين وتنقيحهما، بطرق تُقرِّبهما.

تقترح هذه الحقائق بطبيعة الحال إمكانية جذابة. تدعم الحجج الواردة في الفصلين الأول والرابع الاستنتاجات التي قد **تترابط**، أو تتحد معًا لتكوين كل أكبر. قد نتمكن من تطوير نظرية تتضمن وتجمع بين الصيغ المنقحة لكل من ل وحشا. دعونا نسميها **النظرية المُوحَّدة**.

تشبه هذه الدعاوى تلك التي قدمها سيدغويك وهار (Hare) وغيرهما[1]. غير أنَّه يوجد على الأقل اختلافان:

(1) يحاول معظم هؤلاء المؤلفين الجمع بين أخلاق الحس المشترك ومذهب المنفعة، أو نعا. يدافع سيدغويك عن صيغة مذهب اللذّة لـ نعا، ويدافع هار عن صيغة تحقيق الرغبة. لقد ناقشت النظرية الأوسع، أي النزعة اللزومية. قد تعتمد ل عدة مبادئ تتعلق بما يجعل النتائج سيّئة. إذ قد تزعم ل، على سبيل المثال، أنَّه سيكون من الأسوأ أن يُوجد المزيد من عدم المساواة والخداع والإكراه، وعدم احترام حقوق الناس أو الالتزام بها. متى قدمت ل هذه الدعاوى ستكون ل بالفعل، مقارنة بـ نعا، أقرب إلى أخلاق الحس المشترك.

(2) عندما أدعي أن ل انهزامية بشكل غير مباشر، أتابع فقط سيدغويك وهار، لكنني لا أتابع أيًا منهما في حجتي ضد أخلاق الحس المشترك. لا تعتمد هذه الحجة، مثل حجة هار، على نظرية معيّنة حول طبيعة الأخلاق، أو منطق اللغة الأخلاقية. ولا تعتمد حُجتي، مثل سيدغويك، على حدوسنا. إنَّني أدعي أن أخلاق الحس المشترك تكون، في كثير من الحالات، انهزامية بشكل جماعي مباشر. لا يقتضي هذا الادّعاء أي افتراضات باستثناء تلك

---

(1) انظر سيدغويك (1) الكتابين الثالث والرابع، (والتعليق في (شنيويند (SCHNEEWIND))، وهار (1)، وسامنار (1) (SUMNER)، وسامنار (2)، الفصل الخامس.

التي قدمتها أخلاق الحس المشترك. عندما أخلص إلى أنّه يجب، في هذه الحالات، مراجعة هذه الأخلاق، أفترض أن النظرية الأخلاقية يجب أن تكون ناجحة على المستوى الجماعي. بيد أن هذا الافتراض لا يقدم من قبل نظرية واحدة فقط حول طبيعة الأخلاق. بل تقدمه العديد من النظريات المختلفة حول هذا الموضوع أو يلزم عنها. وسيكون مقبولًا من قبل معظم أولئك الذين يعتقدون في صيغة ما من أخلاق الحس المشترك.

تُشير الحجج في الفصلين الأول والرابع إلى نظرية موحَّدة. لكن تطوير هذه النظرية، بطريقة مقنعة، سيستغرق كتابًا على الأقل. لن يكون ذلك الكتاب هو هذا الكتاب. سأضيف بعض الملاحظات الموجزة فقط.

43. العمل الذي يتعين القيام به

وفقا لـ ل، يجب أن نكون دائمًا ميّالين بشدة للتصرف بالطرق التي تفرضها حشا. متى كنا معتقدين في ل، ولدينا هذه الميول ونتصرف بناء عليها على حد سواء، لن يستطيع المعتقدون في حشا الاعتراض على ما **نفعله**. في حين يُمكنهم الاعتراض على **معتقداتنا**. وبما أن ميولنا تكمن في التصرف بطرق تؤدي غالبًا إلى جعل النتيجة أسوأ، فإننا سنعتقد في الغالب أننا عندما نتصرف وفق هذه الميول، كما يعتقد ذلك المؤمنون بـ حشا، سنتصرف بشكل خاطئ. خلال تطوير نظرية موحَّدة، ستكون مهمتنا الكبرى التوفيق بين هذه المعتقدات المتضاربة.

إلى جانب الادّعاء بأنه يجب أن تكون لدينا هذه الميول، قد تدعي ل أيضًا أنّه يجب أن تكون **سياستنا** هي العمل وَفقًا لها. قد تدعي ل أن هذه يجب أن تكون سياستنا، على الرغم من أنَّها ليست ميولًا للقيام بكل ما من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل. قد يصدق، بالطرق الموضحة في الفصل الأول، أن اتباع هذه السياسة من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل. لنتذكر نظرية رد فعل ل التالية: إنَّها تدعي أننا يجب أن نشعر بالندم، وأن نلوم الآخرين، عندما يجعل ذلك النتيجة أفضل. إذا اتبعنا السياسة الموصوفة للتو، فسنفشل غالبًا في القيام بما يجعل النتيجة أفضل. لذا، ستدّعي ل أننا نتصرف، بمعنى ما، بشكل خاطئ. غير أن ل قد تدّعي أيضًا أنّه نظرًا لأننا نتبنّى هذه السياسة، يجب ألّا نُلام أو نشعر بالندم. قد يلزم عن ل أنّه يجب أن نُلام، ويجب أن نشعر بالنّدم، فقط عندما لا نتّبع هذه السياسة.

قد يكون نمط اللوم والندم هو الذي من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل. إذا عرضت ل هذه الدعاوى، فسيخفّف ذلك من التعارض بين ل وحشا. على الرغم من أن هاتين النظريتين لا تزالان تختلفان حول أي الأفعال تكون صحيحة أو خاطئة، فإنّها تختلف بقدر أقل حول الأفعال المستوجبة للّوم، والتي يجب أن تثير ندمنا. فنكون بذلك أقرب إلى النظرية الموحدة.

إن هذه الدعاوى الأخيرة مبالغ في تبسيطها إلى حد كبير. عند تطوير النظرية الموحدة، سنحتاج إلى الأخذ بعين الاعتبار العديد من الأنواع المختلفة من الأفعال والسياسات، والنظر في كيفية ارتباطها بأمور مثل عواطفنا واحتياجاتنا وقدراتنا على حد سواء. وستحتاج العديد من الأسئلة إلى إجابة. يجب على النظرية الموحدة، كي تكون مقنعة، أن تبرز العديد من الفروق، وأن تقدم العديد من الدعاوى المختلفة. سيظل هناك الكثير من العمل الذي يتعين القيام به، لكني لن أحاول القيام بشيء منه هنا.

نظرًا لأنَّ النظرية الموحّدة ستتضمن صيغة من ل، فقد يعترض على ذلك بأنها ستكون متطلّبة أكثر من اللازم. لكن يُمكن رد هذا الاعتراض جزئيًا أيضًا بواسطة نظرية رد فعل ل.

لنعد إلى السؤال حول مقدار ما يجب على سكان الدول الغنية أن يهبوه للفقراء. بما أن الآخرين لن يقدموا بالفعل إلا القليل، تدعي ل أن كل واحد من الأثرياء يجب أن يعطي كل دخله تقريبًا. عندما يعطي الأثرياء القليل، فإنهم يتصرفون بشكل خاطئ. ولكن إذا تم إلقاء اللوم على كل واحد من الأثرياء بسبب فشله في إعطاء كل دخله تقريبًا، فسيتوقف اللوم عن أن يكون فعّالًا. لذا فأفضل أسلوب للوم والندم هو ذلك الذي من شأنه أن يجعل الأغنياء يعطون أكثر. وبما أن الأمر على هذا النحو، فقد يلزم عن ل أنّه ينبغي إلقاء اللوم على الأغنياء، ويجب أن يشعروا بالندم، فقط عندما يفشلون في إعطاء جزء أصغر من دخلهم، من قبيل العشر.

إن ل، بالمقارنة مع أخلاق الحس المشترك، أكثر تطلّبا بطرق أخرى. هكذا تدّعي ل أحيانا أنّه ينبغي على أحدنا التضحية بحياته ليتمكّن من إنقاذ بعض الغرباء. لكن الفشل في إنقاذ هؤلاء الغرباء لن يكون، حتى من منظور ل، أمرًا يستحق اللوم. نظرًا لأن النظرية الموحدة ستشمل ل، فإنّها ستكون أكثر تطلّبا من أخلاق الحس المشترك، كما هي الآن. لكن متى قدمت هذه الدعاوى حول اللوم والندم، قد لا تكون مطالبها غير معقولة أو غير واقعية.

44. إمكانية أخرى

يوجد الكثير من **المشككين في الأخلاق**: أي الذين يعتقدون أنَّه لا توجد نظرية أخلاقية يُمكن أن تكون صحيحة، أو تكون أفضل نظرية. قد يكون من الصعب مقاومة مذهب الشك إذا استمرت بيننا خلافات عميقة. إحدى أعمق خلافاتنا قائمة بين ذوي النزعة اللزومية وأولئك الذين يؤمنون بأخلاق الحس المشترك.

تقلل الحجج في الفصلين الأول والرابع من هذا الخلاف. إذا استطعنا تطوير النظرية الموحدة، قد يزول هذا الخلاف. ربما نكتشف أن معارضينا، على حد تعبير ميل (Mill)، كانوا «يتسلقون التل من الجانب الآخر».

ونظرًا لأن معتقداتنا الأخلاقية لم تعد متعارضة، فيمكن أن نغير نظرتنا أيضًا إلى منزلة هذه المعتقدات. عندئذٍ قد يتم تقويض مذهب الشك الأخلاقي.

الباب الثاني
العقلانية والزمان

الفصل السادس

أفضل اعتراض على نظرية المصلحة الذاتية

45. نظرية غاية الحاضر

لم تدحض الحجج الواردة في الباب الأول نظرية المصلحة الذاتية. سأقدم الآن حججًا أخرى ضد هذه النظرية. تعتمد بعضها على الأخلاق. غير أنّ التحدي الرئيس يأتي من نظرية مختلفة حول العقلانية، أي نظرية غاية الحاضر، أو نحا.

وصفت ثلاثة صيغ من نحا. إحداها هي النظرية التوسلية التي تدّعي:

> ونحا: إن الفعل الذي يكون لكل واحد منا أقوى سبب للقيام به هو أفضل ما يُمكن أن يحقق رغباته الحاضرة.

أقوم بتمديد كلمة «رغبة» لتشمل النيّات والمشاريع والغايات الأخرى.

لتطبيق النظرية التوسلية، يجب أن نكون قادرين على التمييز بين الرغبات المختلفة، وأن نقرر أي الرغبات لدى المرء حقا. يُمكن أن يكون كلا الأمرين صعبين. لكن يجب أن أتجاهل هذه الصعوبات هنا. كل ما أحتاج إلى التسليم به هو أنّه يُمكننا في بعض الأحيان أن نقرر ما الذي يُمكن أن يحقق، بشكل عام، رغبات المرء الحالية.

عندما نقرر ذلك، يجب أن نتجاهل الرغبات **المشتقة**. إنّها رغبات في ما هو مجرد وسيلة لتحقيق رغبات أخرى. لنفترض أنّني أريد أن أذهب إلى مكتبة فقط لكي أتمكن من مقابلة أمينة مكتبة جميلة. إذا عرّفتني على أمينة المكتبة تلك، لن تتبقى لي أي رغبة غير متحققة. لا يهم أنك لم تحقق رغبتي في الالتحاق بتلك المكتبة. بلفظ «رغبات» أعني «رغبات غير مشتقة».

عند تحديد أفضل الطرق لتحقيق هذه الرغبات، يجب أن نعطي وزنًا أكبر لتلك الأقوى. قد تفوق العديد من رغبات المرء الأخرى أقوى رغبة لديه.

لنفترض أنّه، إذا فعلت س، **لن** يحقق ذلك أقوى رغباتي الحالية، في حين سيحقق **جميع** رغباتي الحالية الأخرى. على الرغم من أن س لن يحقق رغبتي الأقوى، فإنّني قد أقرر أن س، من بين الأفعال الممكنة بالنسبة إليّ، هو ما سيحقق رغباتي في مجملها على نحو أفضل. إذا قررت ذلك، فقد يصبح س، مع أخذ كل شيء بعين الاعتبار، أقوى ما أريد فعله.

قد تتخذ النظرية التوسلية صيغًا دقيقة في معالجتها للصراع بين الرغبات، وبين القرارات في مواجهة المخاطر وعدم اليقين،. ولكن، كما يدل على ذلك اسمها (التوسلية)، فهي جميعها تهتم باختيار الوسائل. لا ينتقد **نهايات** العامل -**ما** يرغب فيه. كما كتب هيوم بشكل واضح: «لا يتعارض مع العقل أن نفضل تدمير العالم كله على خدش إصبعي. لا يتعارض مع العقل اختياري دماري التام من أجل منع أدنى إزعاج لشخص هندي، أو شخص غير معروف لي على الإطلاق. بالكاد يخالف العقل تفضيلي لخير أدنى معروف لي على خير أعظم... »[1].

لا يمثل هذا الرفض لانتقاد الرغبات جزءًا أساسًا من نظرية غاية الحاضر. حتى هيوم يرى أن «العاطفة... يُمكن أن تنعت بأنها «غير معقولة»... عندما تتأسس على افتراض زائف». تم تطوير هذا الاقتراح في **نظرية التروي** التي تدّعي:

> رنحا: يكون أقوى سبب لدى كل واحد منا لفعل ما يحقق بشكل أفضل ليس ما يريده ما يريده **بالفعل**، بل ما سيريده في زمن الفعل، إذا خضع لعملية «تروٍّ مثالي»، أي إدراك الوقائع ذات الصلة، والتفكير بوضوح، والتحرر من التأثيرات المشوّهة.

إن الحقائق ذات الصلة هي تلك التي يصدق أنّه متى علمها الشخص تتغير رغباته. تحتاج هذه الدعوى الأخيرة إلى تجويد، بطرق يُمكننا تجاهلها هنا[2].

إن الصيغة الثالثة لـ نحا هي **نظرية غاية الحاضر النقدية**، أو ل.نحا. إنّها تدعي أن بعض الرغبات لاعقلانيّة في جوهرها، ولا تقدم أسبابًا وجيهة للسلوك. قد تدّعي ل.نحا أيضًا أن بعض الرغبات مطلوبة بشكل عقلاني. وفق هذه الدعوى الثانية، سيكون المرء لاعقلانيا إذا لم تكن لديه هذه الرغبات.

(1) هيوم (1) (HUME)، الجزء الثاني، الباب الثالث، المبحث الثالث.

(2) تم تطوير نظرية التروي بشكل كامل في براندت (2) (BRANDT).

يجب أن نُميّز هنا بين نوعين من الأسباب: **التفسيرية**، **والوجيهة**. إذا سلك شخص ما بطريقة معينة، فقد نعرف سبب ذلك. وعندما نوضح هذا السبب، فإننا نفسّر لماذا تصرّف هذا الشخص على هذا النحو. غير أننا قد نعتقد أن هذا السبب كان سببًا سيّئًا تمامًا. سأستعمل كلمة «سبب» بمعنى «سبب وجيه». ندّعي، وفق هذا الاستعمال، أن هذا الشخص **لم** يكن لديه **أي** سبب لفعل ما فعله.

وفق نظرية التروّي، توفر **كل** رغبة سببًا للفعل، متى نجت من عملية التروي المثالية. لنفترض أنّني أُفضّل، وأنا على دراية بالوقائع وأفكّر بوضوح، تدمير العالم على خدش إصبعي. وفق نظرية التروّي، إذا كان لديّ آلة يوم القيامة، وكان بإمكاني التصرف بناء على هذا التفضيل، فسيكون فعل ذلك فعلا عقلانيًا. قد نرفض هذه الدعوى، إذ قد نعتقد أنَّ **هذا** التفضيل لا يُوفّر سببًا للفعل. وقد نعتقد الشيء نفسه بخصوص العديد من الرغبات المحتملة الأخرى. لا توجد، حسب نظرية التروّي، رغبة لاعقلانيّة في جوهرِها. إذا كُنّا نعتقد في وجود مثل هذه الرغبات، فيجب أن نرفض هذه النظرية.

قد يرد مُنظّر التروّي بأن مثل هذه الرغبات اللاعقلانيّة لن تنجو من عملية التروّي المثالي. يُمكن أن يصدق ذلك بشكل مبتذل، وباعتماد تعريف ما. قد يزعم المُنظّر أنَّ أي شخص لديه هذه الرغبات لا يُمكن أن «يفكر بوضوح». لكن هذا يسلم في الواقع يعترف بالاعتراض. عند تعريف ما يعتبر «تفكيرًا واضحًا»، ينبغي للمنظّر أن يعيّن الرغبات المعنية. سيكون عليه أن يحدد ما هي الرغبات غير العقلانية في جوهرها.

قد يقوم منظّر التروّي بدلًا من ذلك بتقديم رده في صيغة دعوى واقعية. وقد يوافق على أن ما يعنيه بـ«التفكير بوضوح» لا يستبعد منطقيًا امتلاك الرغبات التي نعتقد أنّها لاعقلانيّة في جوهرها. لكنه قد يصرّ على أن نظريته كافية، لأنَّ أولئك الذين يفكرون بوضوح ويعرفون الوقائع لن تكون لديهم مثل هذه الرغبات.

من الصعب التنبؤ بصحة ذلك. وحتى لو كان ذلك صحيحًا، فلن يرد اعتراضنا تمامًا. لو كانت أنواع معينة من الرغبة لاعقلانيّة في جوهرها، لوجب أن تدّعي ذلك كل نظرية تامة حول العقلانية. لا ينبغي أن نتجاهل مسألة ما إذا كانت هناك مثل هذه الرغبات لمجرد أننا نأمل أنّه متى كنّا نفكر بوضوح، لن نمتلكها أبدًا. إذا كنا نعتقد أنّه يُمكن أن توجد مثل

هذه الرغبات، فيجب أن ننتقل من صيغة التروي لنظرية غاية الحاضر إلى صيغتها النقدية.

لقد تمّ تجاهل هذه النظرية بشكل غريب. تقدم الصيغتان التوسلية والتروّي، اللتان يُعتقد فيها على نطاق واسع، ادّعاءين: (1) إن الفعل الذي يكون لدى الشخص أقوى سبب للقيام به هو ما يُمكن أن يُحقّق بشكل أفضل الرغبات التي إمّا تكون لديه، في زمن الفعل، وإمّا ستكون لديه متى أدرك الوقائع وفكّر بوضوح. (2) لا يُمكن أن تكون الرغبات لاعقلانيّة في جوهرها، أو مطلوبة عقلانيًا. إنهما ادّعاءين مختلفين تماما. يُمكننا رفض (2) وقبول صيغة معدلة لـ (1). سنقبل بعد ذلك الصيغة النقدية لـ نحا، التي تدعي:

> ل.نحا: تكون بعض الرغبات لاعقلانيّة في جوهرها. وقد تكون مجموعة من الرغبات لاعقلانيّة حتى لو لم تكن الرغبات في هذه المجموعة لاعقلانيّة. على سبيل المثال، إن تفضيل س على ع، وع على ف، وف على س أمر لاعقلاني. قد تكون مجموعة من الرغبات لاعقلانيّة أيضًا لأنّها لا تحتوي على رغبات مطلوبة عقلانيًا. لنفترض أنّي أدرك الوقائع وأفكّر بوضوح. إذا لم تكن مجموعة رغباتي لاعقلانيّة، فإن الفعل الذي لدي أقوى سبب للقيام به هو الذي سيحقق بشكل أفضل رغباتي الحاضرة اللاعقلانيّة. تنطبق هذه الدعوى على الجميع في كل الأوقات.

يوجد نعت «لاعقلاني» في طرف سلسلة من الانتقادات. إنّه مثل نعت «شرير». قد ندعي أن فعلًا ما يظل عرضة للنقد الأخلاقي وإن لم يكن سيئًا للغاية كي يكون شريرًا. وبالمثل، قد ندّعي أن رغبة ما تكون معرضة للنقد العقلاني، برغم أنّها لا تستحق نعت «لاعقلانيّة» المبالغ فيه. باختصار، سأوسّع الاستعمال العادي لـ«لاعقلاني». إذ سأستعمل هذه الكلمة بمعنى: «معرض للنقد العقلاني». مما سيمنح لفظ «لاعقلاني» معنى «غير معرّض لمثل هذا النقد».

لا تحتاج ل.نحا في دعواها الخاصة بالرغبات التي ليست لاعقلانيّة، إلى التماس قوة هذه الرغبات فقط. قد لا تولي أي أهمية، على سبيل المثال، الرغبات التي يتمنّى شخص ما ألّا تكون لديه. كما لا تحتاج ل.نحا فقط إلى التماس ما يُمكن أن نسمّيه رغبات حتى بالمعنى الواسع. يُمكن أن تلتمس أيضًا قيم العامل أو مُثله أو معتقداته الأخلاقية. كل هذه يُمكن أن توفر أسباب الفعل. لكن ل.نحا تدّعي أن بعض هذه الأسباب ليست وجيهة.

يُمكن أن تزعم، على سبيل المثال، أنّه لا يوجد سبب للامتثال لقواعد معيّنة لا جدوى منها، أو لمحاربة المبارزات التي يتطلبها الشرف حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنون بآداب السلوك أو قواعد شرف.

لقد عُرضت ثلاث صيغ لنظرية غاية الحاضر. على الرغم من أنّ هذا العرض مجرد خطاطة، فإنّه سيكون كافيًا هنا. أكثر ما سيأتي ذكره يهتم بما هو مشترك بين هذه الصيغ المختلفة. لهذا السبب إلى حدٍّ ما، سأناقش فقط الحالات التي تتطابق فيها نظريتي التروّي والتوسّل. إنّها الحالات التي يدرك فيها شخص ما كل الوقائع ذات الصلة، ويفكّر بوضوح. سأفترض أيضًا أن أفضل ما يحقق الرغبات الحالية لهذا الشخص هو نفسه ما يريده هذا الشخص، مع الأخذ بعين الاعتبار كل الأشياء. وسأفترض أن رغبات هذا الشخص لا تتعارض في كثير من الأحيان مع معتقداته الأخلاقية، أو مع قِيمه ومُثُله الأخرى. عندما أضع هذه الافتراضات أتجنّب النظر في العديد من الأسئلة المهمة التي يجب أن تجيب عنها كل نظرية تامة حول العقلانيّة. لكنها ليست ذات صلة بغايتي الرئيسة في الباب الثاني من هذا الكتاب. تكمُن هذه الغاية في إثبات أننا يجب أن نرفض نظرية المصلحة الذاتية.

وبما أن هذه هي غايتي الرئيسة، فقد يكون الباب الثاني مُملًّا لأولئك الذين يرفضون هذه النظرية بالفعل. غير أنّني سأناقش أيضًا بعض الأسئلة المحيّرة حول العقلانية والزمان. وسأدعم ل.نحا، مُدّعيًا أن بعض الرغبات لاعقلانيّة في جوهرها، وأن رغبات أخرى قد تكون مطلوبة عقلانيًا. ونظرًا لأن هذين الادّعاءين مثيران للجدل، سأدافع عنهما قبل العودة إلى نظرية المصلحة الذاتية.

46. هل يُمكن أن تكون الرغبات لاعقلانيّة في جوهرها أو مطلوبة بشكل عقلاني؟

لماذا يعتقد الناس أنّه متى كانت الرغبة لا تستند إلى اعتقاد خاطئ، لا يُمكنها أن تكون لاعقلانيّة؟ يُمكننا أولًا أن نتذكّر لماذا تبنّى هيوم، باعتباره أبرز مناصريه، هذا الرأي. اعتبر هيوم الاستدلال فقط متعلقًا بالمعتقدات والحقيقة أو الخطأ. لا يُمكن أن تكون الرغبة خاطئة. ولا يُمكن أن «تُعتبر» الرغبة «غير معقولة»، من وجهة نظر هيوم، إلّا إذا كانت تنطوي على لاعقلانيّة نظرية.

لا يتعلّق الاستدلال بالمعتقدات فقط. إلى جانب أسباب الاعتقاد، توجد

أسباب الفعل. وإلى جانب العقلانية النظرية توجد العقلانية العملية. ومن ثمّ توجد طريقة مختلفة وأبسط قد تكون بها الرغبة لاعقلانيّة. قد توجد رغبة لا توفّر سببًا للإقدام على الفعل.

يرفض بعض أتباع هيوم نعت الرغبات بـ«اللاعقلانيّة». سيكون هذا الاختلاف تافهًا إذا وافق هؤلاء الأشخاص على كون بعض الرغبات لا تقدّم أسبابًا وجيهة للفعل. لنتذكر بعد ذلك أنّني أستعمل كلمة «لاعقلانيّ» بمعنى «معرض للنقد العقلانيّ». إنّها مسألة درجة، إذا لم تكن الرغبة لاعقلانيّة تمامًا، فقد توفّر سببًا ما للفعل. فإذا كانت إحدى رغبتين أكثر عرضة للنقد العقلاني، فإنّها توفّر سببًا أضعف.

إذا كانت الرغبة لاعقلانيّة تمامًا، فإنّها لا تقدّم **بشكل مباشر** أي سبب للعمل. غير أن بعض الرغبات، برغم كونها لاعقلانيّة، تقدّم مثل هذه الأسباب **بشكل غير مباشر**. إذا كان لدي رُهابُ الأماكِنِ المُغلَقَة، فقد تكون لدي رغبة قوية في ألا أكون في مكان مغلق. إنّها رغبة أشبه بالخوف. وبما أن الخوف ينطوي على اعتقاد بأن الشيء الذي نخشاه خطير، فإن الخوف يكون لاعقلانيًا عندما يكون هذا الاعتقاد خاطئًا بشكل واضح. هب أنّه عندما تكون لديّ رغبة قوية في الهروب من مكان مغلق، أدرك أنّني لست في خطر. بما أن رغبتي تشبه الخوف، فقد أعتبرها لاعقلانيّة. بيد أن هذه الرغبة توفر بشكل غير مباشر سببًا للفعل، يجعلني أكره بشدة أن أكون في هذا المكان المغلق، ولدي سبب لمحاولة الهرب مما أكرهه بشدة.

عندما توفر الرغبة مباشرة سببًا للفعل، فنادرًا ما يكون السبب هو الرغبة. نادرًا ما يصدق أنّه عندما يسلك شخص ما بطريقة ما، يكون السبب ببساطة هو أنّه يريد فعل ذلك. في معظم الحالات، يكون سبب تصرف شخص ما إحدى سمات ما يريده، أو إحدى الحقائق التي تفسّر وتعلل رغبته. هب أنّني أساعد شخصًا محتاجًا، فالسبب الذي دفعني لمساعدة هذا الشخص ليس كوني أريد أن أفعل ذلك، بل كونه يحتاج إلى المساعدة، أو أنّني وعدت بتقديم المساعدة، أو شيء من هذا القبيل. وبالمثل، إن السبب في قراءتي كتابًا ليس كوني أريد أن أفعل ذلك، بل لأن الكتاب ماتع، أو أنّه يفسّر سبب وجود الكون، أو أنّه بطريقة ما يستحق القراءة. في كلتا الحالتين، لا يكون سببي هو رغبتي، بل السياق الذي يكون فيه فعلي يستحق القيام به، أو السياق الذي تكون فيه غايتي **مرغوبًا** فيها -تستحق الرغبة[1].

(1) أتابع أنسكومب (ANSCOMBE) ونورمان (NORMAN).

إذا كان من النادر أن يكون السبب رغبة، فقد يبدو أن هذا يقوّض نظرية غاية الحاضر. وقد يبدو أنّه يثبت أن ما لدينا أقوى سبب لفعله لا يُمكن أن يعتمد على ما نرغب فيه. لكن الأمر ليس كذلك. حتى لو لم يكن السبب رغبة، فقد يعتمد على الرغبة. هب أن سبب قراءتي كتابًا ما هو أنّه يفسر أسباب الحرب العالمية الأولى. لو لم تكن لدي رغبة في معرفة هذه الأسباب، لما كان لدي أي سبب لقراءة هذا الكتاب.

لقد زعمتُ أن بعض الرغبات قد تكون، وفقًا لـ ل.نحا، مطلوبة بشكل عقلاني. لنعد إلى الحالة التي يكون فيها سبب مساعدتي لشخص ما هو أنّه يحتاج إلى المساعدة. هل يعتمد **هذا** السبب على الرغبة؟ هل سيكون لدي سبب لمساعدة هذا الشخص حتى لو لم أهتم باحتياجات هذا الشخص؟ وبشكل عام، هل سيكون لدي سبب للسلوك أخلاقيًا حتى لو لم أهتم بالأخلاق؟

إنهما سؤالان مثيران للجدل معًا. يجيب بعض الكتاب بـ«لا» عن هذين السؤالين معًا. إذ يرى هؤلاء الكتاب، أن هذين السببين يعتمدان معًا بشكل أساسي على رغباتي، أو ما يهمني[1].

يدّعي كتاب آخرون أنّ لديّ سببًا للسلوك أخلاقيًا، أو لمساعدة شخص محتاج، حتى لو لم تكن لدي رغبة في التصرف بهذه الطرق. يتعارض هذا الادّعاء مع الصيغة التوسلية لـ نحا، ويمكن أن يتعارض مع صيغة التروّي. لكنها لا تضطر لأن تتعارض مع الصيغة النقدية. إذا قبلنا ل.نحا، فيمكن أن ندّعي:

> (ل.نحا1) كل واحد منا مطالب بشكل عقلاني بالاهتمام بالأخلاق، والاهتمام باحتياجات الآخرين على حد سواء. وعليه، لدينا سبب للسلوك أخلاقيًا، حتى لو لم تكن لدينا رغبة في فعل ذلك. يعتمد توفرنا على سبب للسلوك بطريقة معينة عادة على امتلاكنا رغبات معينة. غير أنّ الأمر لا يصدق في حالة الرغبات المطلوبة بشكل عقلاني.

يمكن أن يدّعي ذلك شخص يقبل ل.نحا. إن الوصف الذي قدمته لـ ل.نحا يتركها سؤالًا مفتوحًا حول ما إذا كان **ينبغي** ادّعاء ذلك. نظرًا لأن هذا السؤال مثير للجدل، فمن الأفضل تركه مفتوحًا. يُمكن أن يقدم أي من الإجابات شخص يقبل ل.نحا. إذا تركت النظرية **كل** سؤال مثير للجدل مفتوحًا، فلن تستحق المناقشة. ولكن، كما سنرى، فإنّ هذا لا يصدق على ل.نحا.

---

(1) انظر فوت (FOOT) ووليامز (5).

يكمن الادّعاء المميز الآخر لـ ل.نحا في أن بعض الرغبات، أو مجموعات من الرغبات، لاعقلانيّة في جوهرها. ذكرت أعلاه أنّه لا يكون سببًا سلوكيًا، في معظم الحالات، هو إحدى رغباتي، بل السياق الذي يكون فيه ما أرغب فيه يستحق الرغبة. يقر هذا بطبيعة الحال بمدى كون بعض الرغبات لاعقلانيّة في جوهرها. يُمكننا أن ندّعي: «من غير العقلاني أن نرغب في شيء لا يستحق، بأي حال من الأحوال، الرغبة. بل إنّه من غير العقلاني أكثر أن نرغب في شيء لا يستحق الرغبة، أي إنّه أمر يجب تجنبه».

قد يقال إن المازوخيين لديهم مثل هذه الرغبات، غير أن المازوخية الفعلية ظاهرة معقدة، تحتاج إلى نقاش طويل. يُمكن أن نتخيل حالة أبسط، حيث يريد شخص ما فقط، في وقت ما في المستقبل، أن يعاني من ألم شديد. لنفترض أن هذا الشخص، على عكس المازوخيين، يعلم أنّه لن يتمتع بأي حال من الأحوال بهذا الألم، أو يكتشف أنّه يقلل من شعوره بالذنب، أو يستفيد من هذا الألم بأي طريقة أخرى. يريد هذا الشخص ببساطة أن تكون لديه أحاسيس سيكرهها، في ذلك الوقت، بشدة، ويريد بشدة ألا تكون لديه. معظمنا سيعتقد أن هذه الرغبة لاعقلانيّة.

هل هناك حالات فعلية يكون فيها لدى الأشخاص رغبات لاعقلانيّة؟ قد يكون أحد الأمثلة رغبة بعض الناس، عندما يكونون على حافة الهاوية، في القفز. يشعر بهذا الدافع الغريب الناس الذين ليس لديهم أدنى رغبة في الموت. بما أن هؤلاء الناس يريدون البقاء على قيد الحياة، فقد يكون من غير العقلاني أن يسلكوا بناء على رغبتهم في القفز. غير أن هذا لا يثبت أن هذه الرغبة لاعقلانيّة. فالرغبة في القفز ليست رغبة في الموت. إذ تكون في حالة بعض الناس، رغبة في التحليق في الهواء. إنّها شيء يستحق الرغبة، إذ يُمكننا أن نحسد الطيور بشكل عقلاني. وفي حالة أناس آخرين، برغم رغبتهم في القفز، لا تكون لديهم أدنى رغبة في التحليق في الهواء. قد تكون رغبة هؤلاء الناس في القفز لاعقلانيّة.

لنتأمل في شكل آخر من أشكال هذه الرغبة. لقد زُعم أن بعض الأزواج اليابانيين في ذروة النشوة، يقفزون من حافة الهاوية، لأنهم يريدون الموت. إنّهم يريدون الموت لأنهم في قمة النشوة. هل يُمكن أن يكون هذا سببًا في الانتحار؟

قد يقول البعض: "لا. يُمكن أن يستحق الموت الرغبة لأنه سينهي معاناة المرء. لكنه لا يُمكن أن يستحق الرغبة لأنه سينهي نشوته".

إن هذا يصف الحالة بشكل مغلوط. إذ لا يريد هؤلاء الأزواج أن يموتوا لأن هذا سينهي نشوتهم، بل يريدون أن تنتهي حياتهم في أعلى أو أفضل نقطة. ليس هذا ما يريده معظمنا، ولكن، على الرغم من أن هذه الرغبة غير مألوفة، فإنَّها ليست لاعقلانيّة بشكل واضح. فالنشوة لا تدوم، بل تنخفض وتضمحل. فإذا كان زوجان في حالة من النشوة، يُمكنهما اعتبار اضمحلالها الطبيعي أمرًا غير مرغوب فيه تمامًا، أو يجب تجنبها. عندما يوقفون نشوتهم، تضمن وفاتهم عدم اضمحلال هذه النشوة. قد يكون الموت، بالنسبة إلى مثل هذين الزوجين، جديرًا بالرغبة.

توجد طرق أخرى قد لا تبدو فيها الرغبات الحمقاء لاعقلانيّة. قد يكون موضوع هذه الرغبات، على سبيل المثال، جذابًا من الناحية الجمالية. لننظر في النزوات. يكتب نيغيل: «ربما يتخيل المرء من دون أي سبب رغبة في وجود بقدونس فوق القمر، ويفعل ما بوسعه لتهريب البعض منه بواسطة الصاروخ التالي المتاح؛ قد يعجب المرء ببساطة بالفكرة»[1]. إن هذه الرغبة ليست لاعقلانيّة. إنَّها نزوة رائعة. (أن يوجد بقدونس في البحر، على العكس من ذلك، نزوة تافهة).

من غير العقلاني أن نرغب في شيء لا يستحق الرغبة بأي حال من الأحوال، أو يجب أن نتجنبه. على الرغم من أنَّه يُمكننا بسهولة تخيُّل مثل هذه الرغبات، قد يوجد عدد قليل من الرغبات الفعلية اللاعقلانيّة بهذه الطريقة. وتوجد فئة كبيرة من الرغبات التي لا يُمكن أن تكون لاعقلانيّة. إنَّها الرغبات التي تنطوي على آلام جسدية محضة أو على الملذّات. أنا أحب الاستحمام بالماء البارد، في حين يكرهه آخرون. لا أحد منا لاعقلانيّ. إذا أردت أن آكل شيئا بسبب ذوقه، فلا يُمكن أن تكون هذه الرغبة لاعقلانيّة. إنَّها ليست لاعقلانيّة حتى لو كان ما يعجبني يثير اشمئزاز الجميع. لنتأمل بعد ذلك التجارب التي نجدها غير سارة. كثير من الناس يرغبون بشدة في عدم سماع صوت صرير الطباشير. إنَّها رغبة غريبة لأن هؤلاء الناس لا يمانعون في سماع أصوات صرير أخرى متشابهة جدًّا من حيث الطابع الصوتي والحدة. غير أن هذه الرغبة ليست لاعقلانيّة. تنطبق دعاوى مماثلة على ما نجده مؤلمًا.

لننتقل الآن إلى رغباتنا الخاصة بمختلف الآلام والملذات المحتملة. في هذا المستوى الثانوي، يكون النعت «لاعقلانيًّا» مقبولًا أكثر. لا يكون شخص

(1) نيغيل (1)، ص. 45.

ما لاعقلانيًا لمجرد أنّه يجد تجربة أكثر إيلامًا من تجربة أخرى. لكنه قد يكون لاعقلانيًا، إذا فضَّل، متى كان عليه أن يجتاز إحدى هاتين التجربتين، التجربة التي ستكون أكثر إيلامًا. يُمكن أن يدافع هذا الشخص عن هذا التفضيل، إذ قد يعتقد أنّه يجب أن يعاني من أسوأ ألم كشكل من أشكال التكفير عن الذنب. أو ربما يريد أن يجعل نفسه أكثر صلابة، وأكثر قدرة على تحمل الآلام في المستقبل. أو قد يعتقد أنّه باختياره المتعمد الآن لمعاناة أسوأ الألمين، والتمسك بهذا الخيار، سيعزز قوة إرادته. أو قد يعتقد أن المعاناة الأكبر ستجلب الحكمة. بهذه الطرق وغيرها، قد لا تكون رغبة شخص ما في معاناة أسوأ الألمين لاعقلانيّة.

لننظر في الحالة المتخيَّلة التالية: يهتم نصير مذهب اللذّة معين بنوعية تجاربه المستقبلية. مع استثناء واحد، إنّه يهتم بالمقدار نفسه بجميع أجزاء مستقبله. يكمن الاستثناء في أن لديه **لا مبالاة يوم الثلاثاء المقبل**. يهتم طوال كل يوم ثلاثاء بشكل عادي بما يحدث له، لكنه لا يهتم أبدًا بالآلام أو الملذات المحتملة ليوم الثلاثاء **المقبل**. ومن ثَمّ، سيختار إجراء عملية مؤلة يوم الثلاثاء التالي بدلًا من عملية أقل إيلامًا يوم الأربعاء التالي. لن يكون هذا الاختيار نتيجةً لأي معتقدات خاطئة. يدرك هذا الرجل أن العملية ستكون أكثر إيلامًا إذا أُجريت يوم الثلاثاء. وليس لديه معتقدات خاطئة عن هُويّته الشخصية، إذ يقر أنّه سيكون هو نفسه من سيعاني يوم الثلاثاء. وليس لديه معتقدات خاطئة عن الزمن، إذ يعلم أن الثلاثاء مجرد جزء من التقويم الزمني التقليدي، له اسم اعتباطي مأخوذ عن دين زائف. وليس لديه أي معتقدات أخرى قد تساعد على تبرير عدم مبالاته بالألم في أيام الثلاثاء المستقبلية. إن هذا اللامبالاة حقيقة صرفة. عندما يخطط لمستقبله، يصدق ببساطة أنّه يفضل دائمًا احتمال حدوث معاناة كبيرة يوم الثلاثاء على ألم أخف في أي يوم آخر.

إن نمط اهتمام هذا الرجل لاعقلانيّ. لماذا يفضل الألم الشديد يوم الثلاثاء على آلام خفيفة في أي يوم آخر؟ ببساطة لأن الألم الشديد سيكون يوم الثلاثاء. غير **أن هذا ليس سببًا**. إذا كان يجب على شخص ما أن يختار بين معاناة الألم الشديد يوم الثلاثاء وألم خفيف يوم الأربعاء، فإن كون الألم الشديد سيحدث يوم الثلاثاء ليس سببًا لتفضيله. إن تفضيل أسوأ الألمين، **دون** سبب، أمر لاعقلانيّ.

قد يتم الاعتراض على ذلك كالآتي: نظرًا لأن تفضيل هذا الرجل خيالٌ

بحت، وغريب للغاية، لا يُمكننا مناقشة ما إذا كان لاعقلانيًا بشكل مفيد. لذلك سأقارن موقفين آخرين من الزمن. أحدهما شائع جدًّا: الاهتمام أكثر بالمستقبل القريب. لنسميه **الانحياز إلى القريب**. قد يختار شخص لديه هذا الانحياز عن قصد ألما أسوأ يحدث بعد بضعة أسابيع بدلًا من ألم أقل بعد ظهر هذا اليوم. وغالبًا ما يتم هذا النوع من الاختيار. إذا كان أسوأ الألمين سيحدث أكثر في المستقبل، فهل يُمكن أن يكون ذلك سببًا لاختيار هذا الألم؟ هل الانحياز إلى القريب لاعقلانيّ؟ يدعي العديد من الكتاب أنّه كذلك.

لنتأمل في ما يلي شخص ما له **انحياز إلى العام المقبل**. يهتمّ هذا الرجل بمستقبله بالمقدار نفسه طوال العام المقبل، ويهتم بنصف المقدار ببقية مستقبله. وهنا أيضًا، لا يكون لهذا الرجل المتخيل معتقدات خاطئة حول الزمن، أو الهُويّة الشخصية، أو أي شيء آخر. إنّه يعلم أنّه سيكون هو نفسه من سيبقى على قيد الحياة أكثر من عام بدءًا من الآن، وأن الآلام في السنوات اللاحقة ستكون بالقدر نفسه من الألم.

لا أحد لديه نمط الاهتمام الذي لهذا الرجل. لكنه يشبه إلى حد بعيد النمط الشائع، أي الانحياز إلى القريب. يكمن الفرق في أن هذا الانحياز الشائع يتناسب مع السمة التي يفضلها. يهتم من لديهم هذا الانحياز أكثر بما يحدث في المستقبل القريب. لدى الرجل الذي تخيلته انحيازًا إلى القريب ليس في صيغته النسبية، بل في صيغة خطوتين بسيطتين. يرسم انحياز هذا الرجل مسارًا اعتباطيًا، إذ يهتم بالقدر نفسه بالاثني عشر شهرًا القادمة، وبنصف القدر بأي شهر قادم. ومن ثَمّ، يختار عن قصد ثلاثة أسابيع من الألم بعد ثلاثة عشر شهرًا من الآن بدلًا من أسبوعين من الألم بعد أحد عشر شهرًا من الآن. وعندما سئل عن سبب تفضيله المحنة الأطول، أجاب: «ستحدث بعد أكثر من عام في المستقبل». إنّه أشبه بدعوى: «لأنه أبعد في المستقبل». لكنها معرضة أكثر للنقد العقلاني. إذا كان الألم في المستقبل البعيد، قد نستطيع الدفاع عن اعتبار ذلك سببًا في الاهتمام بقدر أقل بهذا الألم الآن. لكن من الصعب تصديق أنّه من العقلاني أن نهتم بالقدر نفسه بكل الآلام خلال الاثني عشر شهرًا القادمة، وأن نهتم بنصف القدر فقط بكل الآلام اللاحقة على حد سواء. إذا شعرنا بألم ما بعد ثلاثة وخمسين أسبوعًا بدلًا من اثنين وخمسين أسبوعًا، كيف يُمكن أن يكون هذا سببًا في الاهتمام به الآن بمقدار النصف فقط؟

توجد حالتان مماثلتان نوردهما كالتالي: يهتم الكثير من الناس بما يحدث لجيرانهم، أو لأفراد مجتمعهم. سيدّعي البعض أن هذا النمط من الاهتمام لاعقلانيّ، في حين يدعي البعض الآخر أنّه مطلوب أخلاقيًا. لكن هب أن رجلا يكون نمط اهتمامه **إيثارًا في نطاق الميل (Mile)**. يهتم هذا الرجل كثيرًا برفاهية كل هؤلاء الأشخاص الذين يبعدون عن منزله بمسافة تقل عن ميل واحد، ولا يهتم كثيرًا بمن هم أبعد. إذا علم أن حريقًا أو فيضانًا قد حل بأشخاص يوجدون في نطاق ميل، فسيهب بسخاء لصندوق مساعدة هؤلاء الناس. في حين لن يساعد هؤلاء الناس إن كانوا على بعد ميل وربع. لا يمثل ذلك سياسة تم اختيارها لفرض قيود على إحسان هذا الرجل، بل إنّها نتيجة فرق حقيقي في مدى اهتمام هذا الرجل بمعاناة الآخرين.

يشبه نمط اهتمام هذا الرجل بشكل فج النمط الشائع، أي الاهتمام أكثر بأفراد مجتمعنا. غير أن اهتمامه يرسم مسارًا اعتباطيًا آخر. إذ متى **لم** يكن لشخص ما **أي** اهتمام بالآخرين، فإن ذلك لن يكون، برغم كونه مؤسفا، لاعقلانيا. وإذا كان شخص ما مهتمًا بالقدر نفسه بما يحدث للجميع، أو كان أكثر اهتمامًا بما يحدث لأفراد مجتمعه، فلن يكون أي من الاهتمامين لاعقلانيا. ولكن إذا كان شخص ما مهتمًا للغاية بما يحدث لأولئك الذين يبعدون عنه أقل من ميل واحد، وأقل اهتماما بأولئك الذين هم أكثر بعدًا، فإن هذا النمط من الاهتمام لاعقلانيّ. كيف يعقل أن يكون هناك فرق غريبين يعانيان لمجرد أن أحدهما بعيد بأقل من ميل والآخر على بعد أكثر من ميل؟ إن كون أحدهما على بعد أكثر من ميل ليس سببًا لنهتم به أقل.

يزعم أتباع هيوم أنّه متى كانت الرغبة أو نمط الاهتمام لا ينطوي على لاعقلانيّة نظرية، لا يُمكن أن يكون عرضة للنقد العقلاني. لقد أنكرت هذه الدعوى. إنّها تصدق عند تطبيقها على الرغبات التي تنطوي على آلام جسدية وملذات. لكنها قد لا تصدق على بعض الرغبات من الدرجة الأولى. قد تكون بعض هذه لاعقلانيّة. وقد يكون أحد الأمثلة على ذلك هو الرغبة في القفز عند حافة الهاوية التي يُمكنها أن تكون لاعقلانيّة متى لم تكن رغبة في التحليق في الهواء، أو في منع اضمحلال نشوة المرء.

يمكن العثور على أفضل الأمثلة عندما ننتقل إلى رغباتنا من الدرجة الثانية الخاصة بالآلام والملذات المحتملة. تكون مثل هذه الرغبات لاعقلانيّة

إذا كانت تميز بين ملذات خيّرة بالمقدار نفسه، أو آلام سيّئة متساوية، بطريقة **اعتباطية**. من غير العقلاني الاهتمام بقدر أقل بألم المستقبل لأنه سيتم الشعور به إمّا يوم الثلاثاء وإمّا بعد أكثر من عام في المستقبل. وليس من العقلاني الاهتمام بدرجة أقل بمعاناة الآخرين لأنهم يبعدون أكثر من ميل. في هذه الحالات، لا يكون الاهتمام أقلّ بسبب وجود بعض الاختلافات الجوهرية في موضوع الاهتمام، بل يكون الاهتمام أقل بسبب خاصية موضعية بحتة، والتي ترسم مسارًا اعتباطيًا. إنّها أنماط الاهتمام التي تكون لاعقلانيّة بطريقة أوضح. إن هذه الأنماط المثيرة للاهتمام متخيلة. لكنّها صيغٌ فجّة أكثر من الأنماط الشائعة. يهتم كثير من الناس بقدر أقل بآلام المستقبل إذا كانت في المستقبل البعيد. وغالبًا ما يزعم أن ذلك لاعقلانيّ. سأناقش هذا الادّعاء في الفصل الثامن[1].

47. ثلاث نظريات متنافسة

لنعد الآن إلى نظرية المصلحة الذاتية. كيف يتم تحدي صا بواسطة نظرية غاية الحاضر: نحا؟ تدعي صا كلًّا من:

(صا2) إن الفعل الذي لدى كل واحد منا أقوى سبب للقيام به هو ما سيكون أفضل له.

و(صا3) من غير العقلاني أن يفعل أي شخص ما يعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه.

قد تجبر حجة نحا النظرية صا على التراجع إلى دعاوى أضعف. وبذلك تعتمد خطورة التهديدات الموجهة لـ صا على أمرين: مدى قوة الحجج، وإلى أي مدى ستجبر، متى نجحت، صا على التراجع.

سيكون التهديد الأكثر طموحًا هو الحجة التي تثبت أنّه متى تعارضت صا مع نحا، لا يكون لدينا أي سبب لتبنّي صا. ليس لدينا أي سبب للعمل لمصالحنا الخاصة إذا كان هذا من شأنه إحباط، في زمن الفعل، ونحن ندرك الوقائع ونفكر بوضوح، ما نريده أكثر أو نثمّنه أكثر. سيكون ذلك هزيمة تامة بالنسبة إلى صا.

---

(1) تنطوي «المسلمات البديهية» لسيدغويك كلها، كما لاحظ شنيويند، على إزالة القيود **الاعتباطية** عن مدى أو قوة أسباب الفعل. (شنيويند، ص. 300) حتى لو كان النعت «لاعقلاني» مبرزا **فقط** عندما يرسم نمطًا معينًا من الاهتمام حدًا اعتباطيًا، فستكون له آثار هائلة.

أعتقد أن حججي تعلل صيغةً ما لهذا الاستنتاج، لكنها قد تثبت شيئًا أقل. قد يبين فقط أنّه عندما تتعارض صا ونحا، يكون من العقلاني اتباع إحداهما. على الرغم من أنّه استنتاج أضعف، لكنّي سأزعم أن الأمر بالنسبة إلى صا، مدمر تقريبًا.

سأقدّم عدة حجج. ويمكن تقديمها من خلال إعمال استعارة استراتيجية. تقع نظرية المصلحة الذاتية، كما سنرى، بين الأخلاق ونظرية غاية الحاضر. لذلك تواجه خطرًا تقليديًا: الحرب على جبهتين. في الوقت الذي قد تنجو من الهجوم من جهة واحدة فقط، قد تكون غير قادرة على النجاة من الهجوم المزدوج. أعتقد أن الأمر على هذا النحو. يقرّ العديد من الكتاب بأن الأخلاق توفر أفضل أو أقوى الأسباب للسلوك. عندما يرفض مُنظّر المصلحة الذاتية هذه الحجج، يقدم افتراضات يُمكن أن تنقلب عليه من قبل مُنظّر غاية الحاضر. وتقوّض ردوده على نظرية غاية الحاضر، إذا كانت صحيحة، رفضه للأخلاق.

دعونا نقول، من وجهة نظرنا، إن النظرية **تنجو** متى اعتقدنا أنّه من العقلاني التصرف بناءً عليها. **وتنتصر** النظرية متى كانت الناجية الوحيدة. عندئذ يجب أن نعتقد أنّه من غير العقلاني **عدم** السلوك بناء على هذه النظرية. إذا لم تنتصر النظرية، وكان عليها الاعتراف بمنافسيها غير المهزومين، فيجب عليها أن تُعدّل ادّعاءاتها. يُمكن أن نحصل على ثماني نتائج بواسطة ثلاث نظريات. وقد تكون الناجيات هن:

(1)	الأخلاق	نظرية المصلحة الذاتية	نظرية غاية الحاضر	حكم ثلاثي
(2)		نظرية المصلحة الذاتية	نظرية غاية الحاضر	حكومات ثنائية
(3)	الأخلاق		نظرية غاية الحاضر	
(4)	الأخلاق	نظرية المصلحة الذاتية		
(5)	الأخلاق			
(6)		نظرية المصلحة الذاتية		حكومات ملكية
(7)			نظرية غاية الحاضر	
(8)				الفوضى

بالنظر إلى أضعف الاستنتاجات الموضحة أعلاه، لا يُمكن لنظرية المصلحة الذاتية أن تهزم نظرية غاية الحاضر. إذا نجت صا، فإن نحا تنجو. وهو ما يلغي (4) و(6). لا تنجو صا سوى في (1) و(2) اللتين يلغيهما أقوى استنتاجاتي. وسأزعم أنه، إذا نجت صا في (1) و(2) فقط، فإن ذلك يعادل هزيمة صا. (لا يذكر هذا الكتاب سوى القليل عن (3)، (5)، (7)، أو (8) الأكثر كآبة).

للوصول إلى حجتي الأولى، يجب علينا تجنّب بعض الأخطاء. التي من الصعب تجنبها إذا نسينا، مثل العديد من الكتّاب، أن نظرية المصلحة الذاتية لها خصمان، أي تتحداها كل من النظريات الأخلاقية ونظرية غاية الحاضر. إذا قارنا نظرية المصلحة الذاتية بإحدى منافساتها فقط، قد نفشل في ملاحظة متى تسرق الواحدة الحجج من الأخرى.

48. الأنانية النفسية

من بين الأخطاء افتراض أن نظريتَي المصلحة الذاتية وغاية الحاضر تتوافقان دائمًا. لا أحد يفترض هذا في حالة الصيغة التوسلية لـ نحا. ما يريده الناس في الواقع يكون في كثير من الأحيان ضد مصالحهم بشكل صارخ. ولكن يُفترض على نطاق واسع بأن صيغة التروّي لـ نحا تتوافق مع صا. إذ يفترض على نطاق واسع أن أكثر ما يريده كل شخص، إذا كان يدرك الوقائع ويفكر بوضوح حقًا، هو فعل كل ما يكون أفضل بالنسبة إليه، أو ما من شأنه أن يعزز مصلحته الذاتية على المدى الطويل. يُسمى هذا الافتراض **الأنانية النفسية**. إذا وضعنا هذا الافتراض، فقد يكون من الطبيعي اعتبار نحا مجرد جزء من صا. بِرغم أن ذلك أمرٌ طبيعيٌ، فإنّه سيشكل خطأً آخر. حتى لو توافقت النظريتان دائما، فستظلّان متمايزتين. وإذا استغرقنا نحا في صا، فقد نفشل في الحكم على صا بناء على مزاياها. قد يُسرق بعض من معقوليتها من نحا.

يمكن أن تصدق الأنانية النفسية بحكم التعريف. يزعم بعض الكتاب أنّه إذا أراد شخص ما أن يفعل ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه، فإنه لا يفكر «بوضوح»، وأنه يخضع بالضرورة لـ «تأثير مشوّه». عندما تَصدق الدعوى بهذه الطريقة، تصبح مبتذلة. تفقد نحا استقلالها، وتتوافق بالتعريف مع صا. لا تستحق هذه الصيغة من نحا النقاش.

توجد طريقتان أخريان تصدق بواسطتهما الأنانية النفسية بحكم

التعريف. يزعم بعض الكتّاب (1) أن ما سيكون أفضل لشخصٍ ما هو بحكم تعريفه ما يريده أكثر في ذلك الوقت، وهو يدرك الوقائع ويفكر بوضوح. يدّعي كتاب آخرون (2) أنّه إذا وجد فعل ما يحقق رغبات شخص ما الحاضرة، فهذا الفعل يحقّق بحكم التعريف أقصى قدر من منفعة هذا الشخص. مرة أخرى، عندما تصدق الأنانية النفسية بالتعريف تصير مبتذلة. وفق هذين التعريفين، تخسر صا استقلالها. يجعل التعريف (1) صا متوافقة مع صيغة التروّي لـ نحا؛ ويجعل التعريف (2) صا متوافقة مع الصيغة التوسلية. لا تستحق هاتان الصيغتان لـ صا النقاش. من الواضح أن التعريف (2) لا يتعلق بما هو في مصلحتنا الذاتية على المدى الطويل، وفق أية نظرية معقولة حول المصلحة الذاتية. كما سأبيّن الآن، يدق الشيء نفسه على التعريف (1)[1].

معظمنا يرغب بقوة، في أغلب الأوقات، في العمل من أجل مصلحته الخاصة. ولكن توجد العديد من الحالات التي لا تكون فيها هذه الرغبة هي الأقوى لدى شخص ما، أو حيث تفوقها، حتى لو كانت ذلك، عدة رغبات أخرى. توجد العديد من الحالات التي يصدق فيها ذلك حتى بالنسبة إلى شخص يدرك الوقائع ذات الصلة ويفكر بوضوح. يكون هذا هو الحال، على سبيل المثال، عندما تدعم نظرية غاية الحاضر الأخلاق التي تتعارض مع نظرية المصلحة الذاتية. أكثر ما يُريده شخص ما هو القيام بواجبه، برغْم أنّه يعلم أن ذلك سيكون ضد مصالحه. (تذكّر أننا ننظر، بغرض التبسيط، في حالات يكون فيها ما يريده شخص ما، باعتبار كل الأشياء، هو نفسه ما سيحقق رغباته الراهنة على أفضل وجه). هناك العديد من الحالات الأخرى التي لا تنطوي على الأخلاق، حيث أكثر ما يريده شخص ما لا يتوافق، حتى بعد التروّي المثالي، مع ما من شأنه أن يعزز المصلحة الذاتية على المدى الطويل لهذا الشخص. كثير من هذه الحالات قابلة للنقاش أو غامضة. غير أنّ هناك، كما سنرى، العديد من حالات أخرى واضحة.

يعتمد مدى شيوع الحالات بشكل جزئي على نظريتنا حول المصلحة الذاتية. كما أدعي في الملحق جيم، إنّ هذه الحالات أكثر شيوعًا في نظرية اللذّة، وأقل شيوعًا في نظرية النجاح. قد تكون الحالات أندر في نظرية تحقيق الرغبة غير المقيّدة. يُعدّ تحقيق أيٍّ من رغباتي، وفق هذه النظرية، بشكل مباشر جزءًا من مصالحي. إن أكثر ما في صالحي هو أفضل ما يُمكن

(1) انظر أيضًا غوسلين (GOSLING) وسين (2) و(4) وبروم (2) (BROOME).

أن يحقق كل رغباتي، أو يُمكنني من تحقيقها طوال حياتي كلها. هل سيكون ذلك دائمًا هو نفس ما يُمكن أن يحقّق رغباتي الراهنة بشكل أفضل، لو كنت أعلم الحقيقة وأفكّر بوضوح؟ قد يوجد بعض الناس الذين يعتبرون هاتين النظريتين متوافقتين دائمًا. في حين هناك العديد ممن يعتبرونهما متعارضتين في غالب الأحيان. في حياة هؤلاء الأشخاص، غالبًا ما تتعارض صا مع نحا، حتى لو سلمت صا بنظرية تحقيق الرغبة غير المقيّدة. تتعارض صا ونحا لأن أقوى رغبات هؤلاء الناس ليست هي نفسها طوال حياتهم.

يوجد تعقيدٌ واحدٌ يتعلق بالأشخاص الذين ناقشتهم في المبحث 3: أولئك الذين يعتبرون صا انهزامية بشكل غير مباشر. تتعارض صا مع نحا من حيث دعاواها في شأن هؤلاء الناس بطريقة أقل مباشرة. لكن يُمكننا تجاهل هذا التعقيد. إذ يُمكن أن نناقش صا في الحالات التي لا تكون انهزامية بشكل غير مباشر. لا يُمكن أن يكون التركيز على هذه الحالات إجحافًا في حق صا. وتتخذ الأسئلة المهمة هنا شكلًا أوضح.

لا يُمكن أن تنجو الأنانية النفسية من نقاشٍ متأنٍّ. غالبًا ما تتعارض صا ونحا وفق كل النظريات المعقولة حول المصلحة الذاتية. ما يحقق رغباتنا المختلفة على أفضل وجه، في زمن الفعل، غالبًا ما يفشل في التوافق مع ما يُمكن أن يعزز مصلحتنا الذاتية على المدى الطويل.

49. نظرية المصلحة الذاتية والأخلاق

ترتبط كل من صا ونحا بشكل بسيط: إنهما معًا نظريتان في العقلانية. توجد صا في علاقة أدق مع الأخـلاق. لا تسأل النظرية الأخلاقية عـن: «ما هو عقلاني»؟ بل عن «ما هو صائب»؟ اعتقد سيدغويك أن هذين السؤالين، في النهاية، متماثلان، لأنهما كانا يتعلقان بما لدينا أقوى سبب لفعله. لهذا السبب اعتبر الأنانية أحد «مناهج الأخلاق». بعد قرن، يبدو أن هذين السؤالين صارا متباعدين. لقد طردنا الأنانية من الأخـلاق، ونشكّ الآن في أن الفعل الأخلاقي «مطلوب من قبل العقل». لا تزال الأخلاق ونظرية المصلحة الذاتية متعارضتين. توجد العديد من الحالات التي يكون فيها من الأفضل لشخص ما أن يتصرّف بشكل خاطئ. في مثل هذه الحالات يجب أن نقرر ما يجب القيام به، إذ ينبغي أن نختار بين الأخلاق وصا. لكن هذا الاختيار يبدو للبعض غير قابل للنقاش. يبدو أن دعاوى كل منافسة منهما لا علاقة لها بدعاوى الأخرى.

يمكن الجمع بينهما. من بين أسباب الفعل، نُدرج كلًّا من الأسباب الأخلاقية وأسباب المصلحة الذاتية. عندئذ يُمكننا أن نسأل: أيٌّ من هذين النوعين من الأسباب أقوى، أو لديه أهمية أكبر؟ كما زعمت، قد نشك في أن هذا السؤال ليس له إجابة. وقد نشك في أنّه لا يوجد مقياس محايد يُمكن على أساسه تقييم هذين النوعين من الأسباب. لكننا لا نرفض السؤال باعتباره بلا معنى. وقد نتوصل إلى إجابة **دون** إيجاد مقياس محايد. قد نجد الحجج التي يُمكن أن تهزم نظرية المصلحة الذاتية، إذ تبين أن أسبابها ليس لها أهمية. ناقشتُ في الباب الأول إحدى هذه الحجج، أي دعوى أن صا انهزامية. فشلت هذه الحجة، لكنني سأقدم حججًا أخرى، وأعتقد أن واحدة منها على الأقل تنجح.

سيعزز هذه الحجج تفسير قوة أو أهمية الأسباب الأخلاقية. لذلك يجب أن نُدرج ضمن نظريتنا الأخلاقية اعتبارًا للعقلانية، ولأسباب الفعل. وبما أن هذا الجزء من نظريتنا الأخلاقية سيهتم بما هو عقلاني، وليس بما هو صائب، فإنه يحتاج إلى توسيع نطاقه أكثر من بقية نظريتنا. يجب أن يفعل، على وجه الخصوص، ما قد يبدو خطأ. يجب أن يدرج ضمن نطاقه أسباب الفعل التي لا تكون هي نفسها أسبابًا أخلاقية.

من الواضح جدًّا أن هذا يتم من قبل النظريات التي تكون **عاملًا محايدًا**، أي التي تمنح جميع العوامل الغايات المشتركة فقط. عندما يناقش المحايدون الأخلاق، قد يتناولون نظرية المصلحة الذاتية بطريقة اتفاقية. فقد يعتبرونها نظرية مستقلة أو لاأخلاقية، يجب إبطالها عندما تتعارض مع الأخلاق، ولكن لها مجال نفوذها الخاص: حياة العامل. بقدر ما لا يؤثر ذلك على الآخرين. في حين عندما يناقش المحايدون العقلانية، يجعلون نظرية المصلحة الذاتية ملحقًا، إذ يسمّونها عادة **التروية**. فلا تصبح أكثر من مجرد حالة خاصة مشتقة. إن التروية هي الفرع المحلي للإحسان العقلاني. إنّها ليست دعوى بعض النفعيين فقط، بل بعض غير النفعيين أيضًا، مثل نيغيل[1].

يمكنني الآن توضيح خطأ آخر. ربما يكون المحايدون مخطئين في جعل صا ملحقة، لكنهم على الأقل رأوا ما يتجاهله بعض الأخلاقيين. لقد رأوا أنّه قد تكون للأسباب الأخلاقية وأسباب المصلحة الذاتية سماتٌ مشتركة، أو أصولٌ مشتركة. وذلك على الأرجح في الحالات التي لا تتعارض فيها هذه

---

(1) نيغيل (1).

الأسباب. لذا قد تكون مثل هذه الحالات خادعة. إذ قد تبدو صا، في مثل هذه الحالات، معقولة أكثر مما هي عليه بالفعل.

إن الحالة الأكثر خداعًا هي تلك التي يؤثر فيها فعل الشخص على نفسه فقط. يعتقد الكثيرون منا أن الأخلاق تسكت في هذه الحالة. إذا لم يكن السؤال أخلاقيًا هنا ما الذي يفعله هذا الشخص، فالأخلاق لا تتعارض ولا تتفق مع صا. لكنهما قد يتوافقان هنا في منظورهما **للعقلانية**. إذا كان هذا الشخص يتبنى صا، فإنّه عندما يقوم بما سيكون أفضل بالنسبة إليه، سيقوم أيضًا بما هو أفضل لكل واحد معنيٍّ بالأمر. يصدق ذلك بشكل مبتذل، لأنه الوحيد المعنيّ. غير أن هذه الحقيقة ليست مبتذلة في حد ذاتها. إذ قد تقودنا إلى استنتاج أن هذا الشخص يفعل ما يجعل، من منظور محايد، النتائج أفضل. قد تظهر صا بعد ذلك في لباس مستعار. يُمكن لمنظّر المصلحة الذاتية أن يدعي أنّه سيكون من غير العقلاني أن يتصرف هذا الشخص بأي طريقة أخرى، لأنه سيجعل بذلك النتيجة أسوأ. غير أن منظّر صا ليس له الحق في تقديم هذه الدعوى. إذ غالبًا ما يكون من العقلاني، وفقًا لـ صا، جعل النتيجة أسوأ. وكذلك هو الحال عندما يؤدي ما يجعل النتيجة أسوأ إلى نقل التأثيرات السيّئة إلى شخص آخر.

حتى لو لم تخدعنا مثل هذه الحالات، فلا يُمكن أن يوجد أي اعتراض على تنحيتها جانبًا. يُمكننا مناقشة صا في الحالات التي تتعارض فيها مع الأخلاق. مرة أخرى، لا يُمكن أن يكون هذا الاحتياط مجحفًا في حق صا.

50. حججي الأولى

قبل أن أشرع في انتقاد صا، سأشير إلى نقطة عامة. قد تبدو بعض ادّعاءاتي غير معقولة. هذا ما يجب أن نتوقعه، حتى لو كانت هذه الدعاوى صحيحة. لقد ظلت نظرية المصلحة الذاتية لفترة طويلة مهيمنة. إذ تم التسليم، طيلة أكثر من ألفي عام، بأنه من غير العقلاني أن يفعل أي شخص ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه. لقد سلم المسيحيون بذلك نظرًا لأن الأخلاق، إذا صدقت المسيحية، تتوافق والمصالح الشخصية. لو علم الأشرار أنّهم سيذهبون إلى الجحيم، فسيعلم كل واحد منهم أنه، عندما يتصرف بشكل خاطئ، فإنه يفعل ما هو أسوأ بالنسبة إليه. لقد كان المسيحيون سعداء باعتماد نظرية المصلحة الذاتية، إذ يلزم عن صا حسب

افتراضاتهم أن الأشرار حمقى. تسري ملاحظات مماثلة على المسلمين والعديد من البوذيين والهندوس. وحيث تم تعليم صا طوال أكثر من ألفي سنة، يجب أن نتوقع أن نجد بعض صداها في حدوسنا. لا يُمكن تعليل صا ببساطة عن طريق اعتماد الحدوس التي قد تنتج عن تعليمها.

كما يدّعي مبحثاي الأخيران، قد تتعارض صا مع الأخلاق ومع نظرية غاية الحاضر. إنّها الحالات التي يُمكن فيها الحكم على صا بشكل أفضل. تبرز حجتي الأولى بشكل طبيعي من السمات المحدّدة لهذه الحالات.

عندما تتعارض صا مع الأخلاق، تطالب صا كل واحد منا بأن يعطي أهمية قصوى لمصالحه الخاصة. يجب أن تتحكم في كل واحد الرغبة التي تجعل حياته تسير على أفضل نحو ممكن. يجب أن تتحكم هذه الرغبة في كل واحد، **مهما** كان الثمن الذي يؤديه الآخرون. لذلك سأدعو هذه الرغبة **الانحياز لصالح الفرد**.

معظمنا لديه هذا الانحياز. وغالبًا ما يكون أقوى من جميع رغباتنا الأخرى مجتمعة. في مثل هذه الحالات، تدعم نحا نظرية صا. بيد أننا نفترض الآن أنهما تتعارضان. إننا ننظر في الأشخاص الذين **لا يريدون**، على الرغم من علمهم بالحقائق وتفكيرهم بوضوح، إعطاء أهمية قصوى لمصلحتهم الشخصية. إنهم مهتمون بمصالحهم الخاصة، لكنها ليست أقوى رغباتهم، أو إن كانت كذلك، تفوقها رغباتهم الأخرى. تفشل نحا، حسب هؤلاء الأشخاص، إحدى هذه الطرق في التوافق مع صا. إن أفضل ما يحقق رغباتهم الراهنة ليس هو نفسه ما يعزز مصالحهم الشخصية على المدى الطويل.

تدعي صا أن هؤلاء الأشخاص يجب أن يحكمهم دائمًا الانحياز لصالح الفرد. يجب أن تحكمهم هذه الرغبة وإن **لم** تكن أقوى رغبة لديهم. (ذلك ما تدعيه صا في الحالات البسيطة حيث لا تكون انهزامية بشكل غير مباشر). هل يجب أن نقبل هذه الدعوى؟

سيكون من المفيد إعادة صياغة هذا السؤال. هناك صيغ مختلفة من نظرية غاية الحاضر النقدية. **تتوافق** إحدى صيغها **مع** صا. فهل هي الصيغة التي يجب أن نقبلها؟ عند الإجابة عن هذا السؤال، سنرى بمزيد من الوضوح ما يلزم عن قبول صا.

وفقا لـ ل.نحا، قد تفرض بعض الرغبات بشكل عقلاني. متى وجدت رغبة مطلوبة بشكل عقلاني، سيكون لكل منا سبب لتحقيق هذه الرغبة.

وسيكون لدينا هذا السبب حتى لو لم تكن لدينا هذه الرغبة. إذا كانت هناك رغبة واحدة يفترض أنّها **غايتنا القصوى**، فإن الفعل الذي لدينا أقوى سبب للقيام به هو ما يُمكن أن يؤدي إلى تحقيق هذه الرغبة على أفضل وجه.

لجعل ل.نحا تتوافق مع صا، يجب علينا ادّعاء:

> ل.نحاصا: يلزم على كل واحد منا أن يهتم بمصلحته الشخصية، وهذه الرغبة عقلانية بدرجة عالية. من غير العقلاني الاهتمام بالقدر نفسه بأي شيء آخر.

وفق هذه الصيغة من ل.نحا، إن الفعل الذي لدى كل واحد منا أقوى سبب للقيام به هو كل ما من شأنه تعزيز مصلحته الشخصية.

أستطيع الآن صياغة **حجتي الأولى**. يجب أن نرفض ل.نحاصا. إن الانحياز لمصلحة الفرد **ليس** عقلانيًا بدرجة عالية. يجب أن نقبل:

> (ل.نحا2) توجد رغبة واحدة على الأقل غير عقلانية، وهي ليست أقل عقلانية من الانحياز لصالح الفرد. إنّها الرغبة في فعل ما هو في مصلحة الناس الآخرين، عندما يكون ذلك محمودًا من الناحية الأخلاقية، أو واجب الفرد الأخلاقي.

تتعارض هذه الصيغة لـ ل.نحا مع صا. لنتأمل ما يلي:

> موتي **البطولي**: اخترت أن أموت بطريقة أعلم أنّها ستكون مؤلمة، لكنني سأنقذ حياة العديد من الأشخاص الآخرين. أنا أفعل بذلك، وأنا أدرك الوقائع وأفكر بوضوح، أكثر شيء أريد فعله، وما يحقق رغباتي الحاضرة بشكل أفضل. (يتوافق هذان في جميع أمثلتي). وأعلم أيضًا أنّني أفعل ما سيكون أسوأ بالنسبة إلي. إذا لم أضحي بحياتي لإنقاذ هؤلاء الأشخاص الآخرين، فلن أكون غارقًا في الندم، لأن بقية حياتي تستحق العيش.

إن عملي، طبقًا لهذه الصيغة من ل.نحا، عقلاني. أضحّي بحياتي لأنني، على الرغم من اهتمامي ببقائي حيًا، أهتم أكثر ببقاء هؤلاء الأشخاص الآخرين أحياء. ليست هذه الرغبة، وفقًا لـ (ل.نحا 2)، أقل عقلانية من الانحياز لصالح الفرد. وفقًا لـ ل.نحا، وبالنظر إلى التفاصيل الأخرى للحالة، من العقلاني بالنسبة إليّ تحقيق هذه الرغبة. لذلك من العقلاني بالنسبة إليّ أن أفعل ما أعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليّ.

51. أول رد لمُنظِّر صا

في الحالة الموصوفة توًّا، يجب على مُنظّر المصلحة الذاتية أن يدّعي أن فعلي غير عقلاني. ومن ثَمّ، يجب عليه رفض (ل.نحا2). يجب أن يدّعي أن رغبتي أقل عقلانية من الانحياز لصالح الفرد.

قد يعترض مُنظّر صا قائلًا: «إن صا نظرية في عقلانية **الأفعال**، وليست في **الرغبات**. لست بحاجة إلى الادّعاء بأن رغبتك، في مثالك، أقل عقلانية من الانحياز لصالح الفرد. بل أحتاج فقط إلى الادّعاء التالي: بما أنك تفعل ما تعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليك، فإن فعلك غير عقلاني».

إنه ردٌّ ضعيف. إذا لم يزعم مُنظّر صا أن رغبتي أقل عقلانية، فلماذا يجب أن نقبل ادّعاءه بشأن أفعالي؟ هب أن لدينا الدعوى:

> (ل.نحا3) إذا كانت هناك رغبة ما (1) ليست لاعقلانيّة، و(2) لا تقل عقلانية عن الانحياز لصالح الفرد، و(3) يصدق أن أكثر ما يريده شخص ما، على دراية بالوقائع ويفكر بوضوح، وآخذًا بعين الاعتبار جميع الأشياء، هو تحقيق هذه الرغبة، ثم (4) سيكون من العقلاني بالنسبة إلى ذلك الشخص أن يحقق هذه الرغبة.

لا يُمكن رفض هذه الدعوى بشكل معقول. إذ حتى لو قبلنا صا، ليس لدينا سبب لرفض (ل.نحا3)، بما أن هذه لدعوى تتطابق مع صا. إن صا هي أفضل نظرية متى كان الانحياز لصالح الفرد عقلانيًا بدرجة عالية. **لن** توجد (بصرف النظر عن هذا الانحياز) أي رغبات من النوع الموصوف في (ل.نحا3).

لا يستطيع مُنظّر صا أن يرفض (ل.نحا3) بشكل معقول. إذا لم يكن لديه أي رد آخر على حجتي الأولى، يجب عليه أن يقدم دعاوى حول عقلانية الرغبات المختلفة. يجب أن يدّعي **عدم وجود** رغبات من النوع الموصوف في (ل.نحا3). يجب أن يلتمس ل.نحاصا، أي الادّعاء بأن الانحياز لصالح الفرد عقلاني بدرجة عالية، ومن ثَمّ يشترط عقلانيًا أن يكون غايتنا القصوى. سأصطلح على هذا الاعتماد على ل.نحاصا **بالرد الأول لمُنظّر صا**.

يتناقض هذا الرد مباشرة مع حجتي الأولى. لذا سأقوم الآن بتوسيع هذه الحجة. يجب أن نقبل:

> (ل.نحا4) لا توجد رغبة واحدة فقط، بل عدة رغبات إمّا ليست لاعقلانيّة، وإمّا على الأقل لا تقل عقلانية عن الانحياز لصالح

الفرد.

لننظر في ما سأسمّيه **رغبات للتحقيق**. إنّها رغبات النجاح في فعل ما نحاول القيام به في عملنا أو في أوقات فراغنا الأكثر نشاطًا. يُمكن أن تكون بعض الرغبات للتحقيق لاعقلانيّة. قد يصدق ذلك، على سبيل المثال، على الرغبة في البقاء في كهف أطول مدة من أي شخص آخر، أو الرغبة في تحقيق الشهرة عن طريق الاغتيال. ولكن لنتأمل الفنانين والملحنين والمعماريين والكتاب والمبدعين من أي نوع آخر. قد يرغب هؤلاء الأشخاص بشدة في أن تكون إبداعاتهم جيدة قدر الإمكان، إذ قد تكون رغبتهم القوية هي إنتاج تحفة فنية بالرسم، أو بالموسيقى، أو بالحجر، أو بالكلمات. وقد يرغب العلماء، أو الفلاسفة، بشدة في تحقيق بعض الاكتشافات الأساسية، أو التقدم الفكري. ليست هذه الرغبات أقل عقلانية من الانحياز لصالح الفرد. أعتقد أن هذا يسري على العديد من الرغبات الأخـرى. إذا صدقنا ذلك، ستتعارض صيغتنا لـ ل.نحا بشكل أكبر مع صا.

تجدر الإشـارة إلى أنه، حتى لو وجدت عدة رغبات ليست لاعقلانيّة، فقد توجد رغبة واحدة عقلانية بدرجة عالية. لا يُمكن ادّعاء هذا في شأن الانحياز لصالح الفرد، بل قد ندّعي:

> ل.نحاحشا: يلزم عقلانيًا على كل واحد منا الاهتمام بالأخلاق، وهذه الرغبة عقلانية بدرجة عالية. من غير العقلاني الاهتمام بالقدر نفسه بأي شيء آخر.

وفق هذه الصيغة لـ ل.نحا، سيكون من غير العقلاني دائمًا السلوك بطريقة نعتقد أنّها خاطئة من الناحية الأخلاقية.

إن الدعوى ل.نحاصا تجعل ل.نحا تتوافق مع صا. ويمكن للدعوى المماثلة ل.نحاظا ألا تجعل ل.نحا تتوافق مع الأخـلاق. يكمن الفرق في ما يلي: تدعي صا بأنها نظرية تامة حول أسباب الفعل، وتشمل جميع الحـالات. تقدم بعض النظريات الأخلاقية الادّعـاء نفسه. يصدق هذا، مثلا، على نظريات النزعة اللزومية. ولكن، بناء على النظريات الأخلاقية التي يقبلها معظمنا، لا توفر الأخلاق أسباب الفعل فقط. إذ توجد، وفق هذه النظريات، العديد من الحالات التي يُمكننا فيها التصرف بعدة طرق مختلفة، ولن يكون أي من هذه الأفعال أفضل أخلاقيًا من غيره. حتى لو قبلنا ل.نحاحشا، في هذه الحالات، فإن الفعل الذي لدينا أقوى سبب

للقيام به سيعتمد جزئيًا على نوع رغباتنا الراهنة.

52. لماذا الحياد الزمني ليس هو نقطة الخلاف بين صا ونحا؟

من بين الصيغ الثلاثة لـ نحا، كنت أدافع عن الصيغة النقدية. كما هو مبين في المبحثين الأخيرين، يُمكن أن تكون هذه الصيغة مختلفة تمامًا عن الصيغة التوسلية وصيغة الترّوي: ونحا ورنحا. يجهل معظم الكتاب، وهم كثيرون، الذين يرفضون نحا الصيغة النقدية. وهذا أمر مؤسف، إذ العديد من الاعتراضات على ونحا ورنحا **ليست** اعتراضات على ل.نحا. سأناقش، في هذا المبحث، أحد هذه الاعتراضات.

لننظر في الرأي القائل بأننا يُمكن أن نكون منحازين عقلانيًا إلى القريب. يُمكننا أن نهتم عقلانيًا بقدر أقل بألم مستقبلي، ليس لأنه غير مؤكد، بل ببساطة لأنه في المستقبل البعيد. وفق وجهة النظر هذه، لا تقتضي العقلانية اهتمامًا محايدًا زمنيًا بمصلحة الفرد الشخصية. فقد يبدو أن نظرية غاية الحاضر هي **الصيغة القصوى** لهذا الرأي. تلتمس نحا الرغبات الراهنة فقط، وتدّعي أنه، للتصرف بعقلانية، يجب أن نفعل فقط ما سيحقق هذه الرغبات على نحو أفضل. لذلك قد تبدو نحا وجهة النظر القائلة بأنه، لكي نكون عقلانيين، يجب أن نهتم بمصالحنا الراهنة فقط، أو برفاهيتنا في الوقت الراهن. لنسمِّ وجهة النظر هذه **أنانية الحاضر**، أو أنحا.

تعتمد الصيغ المختلفة لـ أنحا على نظريات مختلفة حول المصلحة الذاتية. هب أننا نقبل نظرية اللذة. سيلزم عن أنحا ما يلي:

> ذأنحا: إن الفعل الذي لدى كل واحد منا أقوى سبب للقيام به هو كل ما من شأنه تحسين نوعية حالته الذهنية الراهنة.

لنفترض أنّني أشعر بالألم. إذا تحمّلت هذا الألم لمدة دقيقة أخرى، فسيتوقف إلى الأبد. إذا ضغطت على زر، سيتوقف الألم على الفور، لكنه سيعود في غضون بضع دقائق، وسيستمر لمدة خمسين عامًا أخرى. تطالبني ذأنحا بالضغط على هذا الزر لأن نوعية حالتي الذهنية الراهنة ستتحسن من خلال إنهاء الألم الراهن. لا يهم أن تكون تكلفة هذا التحسن ألمًا لمدة خمسين عامًا. تفترض ذأنحا أنّه من غير العقلاني ألّا يكون المرء **أكثر** اهتمامًا بحالته الذهنية الراهنة. إذ من غير العقلاني أن يكون المرء **أكثر** اهتمامًا

بحالاته الذهنية خلال الخمسين عامًا القادمة. إن وجهة النظر هذه عبثية.

لنتذكر في ما يلي الصيغة التوسلّية من نظرية غاية الحاضر التي تدعي:

> ونحا: إن الفعل الذي يكون لكل واحد منا أقوى سبب للقيام به هو كل ما يُمكن أن يحقق رغباته الراهنة على نحو أفضل.

تشير ونحا مثل ذأنحا أساسا إلى الوقت الحاضر. لكنّ وجهتي النظر هاتين مختلفتان جدًّا. وَفقًا لـ ونحا، نظرًا لعدم وجود أي رغبة لاعقلانيّة، ومن العقلاني فعل ما يعتقد المرء أنّه يحقق رغباته الراهنة بشكل أفضل، فقد يكون من العقلاني فعل أي شيء. **لا** يُوجد نوع من الأفعال يجب أن يكون لاعقلانيًا. وَفقًا لـ ذأنحا، بما أن نوعًا واحدًا من الأفعال مطلوب دائمًا بشكل عقلاني، فإن **كلّ** نوع آخر من الأفعال لاعقلانيّ. توجد وجهتا النظر هاتان على طرفي التناقض.

إذا كنا من أتباع مذهب اللذة، فإن هذه الملاحظات تبين بوضوح أن نظرية غاية الحاضر وأنانية الحاضر وجهتا نظر مختلفتان تمامًا. لنفترض بعد ذلك أننا لسنا من أتباع مذهب اللذة، ولنفترض أن نظريتنا حول المصلحة الذاتية هي نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة، عندئذ يُمكن أن تتوافق أنحا مع ونحا.

كتبت «يمكن» لأننا إذا لم نكن من أتباع مذهب اللذة، لن تكون أنانية الحاضر وجهة نظر ممكنة. لنفترض أنّي أسأل: «ما الفعل الذي سيكون في مصلحتي أكثر من غيره الآن»؟ سيفهم بطبيعة الحال أنّه يعني: «من الأفعال الممكنة بالنسبة إليّ الآن، والتي ستكون في مصلحتي أكثر من غيرها». لكن هذا ليس السؤال الذي وضعه أناني الحاضر. لقد وضع سؤالًا غير مألوف، ولديه في أفضل الأحوال معنى متوتر للغاية نصوغه كالآتي: «ما أكثر شيء فيه مصلحة، ليس لي، بل **لي-الآن**»؟ قد نعتقد أن هذا السؤال لا معنى له، نظرًا لأن هذا الكائن **لي-الآن** لا يُمكن الادّعاء أن لديه مصالح. (ربما أكون مهتمًّا الآن بأشياء معينة، لكن هذا غير مهم). إذا لم نرفض هذا السؤال، وكانت نظريتنا حول المصلحة الذاتية هي نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة، فقد ندّعي أن أكثر ما يخدم مصالحي الآن هو ما سيحقق رغباتي الحالية على أفضل وجه. سيكون ذلك هو ما لدي أقوى سبب للقيام به الآن، وَفقًا لـ أنحا. وهو أيضًا ما لدي أقوى سبب لفعله الآن، وَفقًا للصيغة التوسلية من نظرية غاية الحاضر.

إذا سلمنا بمذهب اللذة، فستكون أنحا عبثية. أما إذا سلمنا بنظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة، فقد تتوافق أنحا مع الصيغة التوسلية لـ نحا. لكن هذا ليس

اعتراضًا على نحا. يجب ألا نقبل الصيغة التوسلية، ونقبل الصيغة النقدية.

إن ل.نحا ليست محايدة زمنيًا تمامًا، لأنها تعتمد رغبات العامل الراهنة. لكن يُمكن أن نضيف إلى ل.نحا ما يلي:

> (ل.نحا5) كل واحد منا ملزم عقلانيًا بالاهتمام بمصلحته الذاتية. ويجب أن يكون هذا الاهتمام محايدًا زمنيًا. يجب أن يهتم كل منا بالقدر نفسه بجميع مراحل حياته. ولكن، على الرغم من أنّه يجب أن يكون لدينا جميعًا هذا الاهتمام، فيجب ألا يكون هذا هو شاغلنا الرئيس.

إذا أضفنا هذا الادّعاء، تتوافق ل.نحا جزئيًا مع صا. وتوافق كلتا النظريتين على أننا يجب أن نهتم بالقدر نفسه بجميع مراحل حياتنا. وبما أنهما تطالبان معًا بهذا الاهتمام المحايد زمنيًا، فإن هذا المطلب ليس هو ما يميز صا عن هذه الصيغة لـ ل.نحا. إذا اعتقدنا أنّه من غير العقلاني الاهتمام بدرجة أقل بمستقبلنا البعيد، فهذا لا يقدم أي سبب لقبول صا بدلًا من هذه الصيغة لـ ل.نحا[1].

عرضت في هذا الفصل حجّتي الأولى، ووصفت الرد الأول لمُنظّر صا. يدعي هذا الرد أن الانحياز لصالح الفرد عقلاني بدرجة عالية. هل هذا الادّعاء مستساغ؟ هل سيكون الاهتمام أكثر بشيء آخر، مثل الأخلاق، أو مصالح الآخرين، أو أنواع مختلفة من الإنجاز أمرًا أقل عقلانية؟ إذا كانت الإجابة الصحيحة هي: «لا»، فستنجح حجتي الأولى. وبما أنّه لا يُمكنني إثبات أن هذه هي الإجابة الصحيحة، فإن هذه الحجة ليست دامغة. لكنني أعتقد أنّني على صواب في إنكار أن الانحياز لصالح الفرد أمر عقلاني بدرجة عالية. إذا وجدت رغبة واحدة أخرى لا تقل عقلانية، كما تدّعي (ل.نحا2)، فيجب أن نقبل صيغة من ل.نحا تتعارض مع صا. وأعتقد أنّه توجد العديد من هذه الرغبات.

يجب أن نرفض صا حتى لو قبلنا الادّعاء بأننا يجب أن نكون محايدين زمنيًا عندما نهتم بمصلحتنا الذاتية. يُمكن أن تقدم ل.نحا هذه الدعوى. لا يكمن الخلاف بين صا ونحا في الخلاف حول هذه الدعوى، بل حول ما إذا كان ينبغي أن يكون هذا الاهتمام، متى كنا عقلانيين، غايتنا القصوى الوحيدة على الدوام.

سأعرض في الفصل التالي حجة أخرى ضد صا. فأضع بذلك حجتي الأولى في سياق أوسع. تواجه الحجة الثانية نظرية المصلحة الذاتية بطريقة أكثر انتظامًا.

---

(1) لمزيد من النقاش، انظر كتاب كيغن **نظرية غاية الحاضر في العقلانية** (S. Kagan, *The Present-Target Theory of Rationality*)، وردي في كتابي **الأخلاق** (*Ethics*)، يوليو 1986.

الفصل السابع

اعتماد النسبية الكاملة

53. الرد الثاني لمُنظّر صا

يمكن لمنظّر المصلحة الذاتية أن يقدم ردًّا آخر على حجتي الأولى. سيكون من المفيد افتراض أن هذا المنظر لـ صا يقبل نظرية تحقيق الرغبة حول المصلحة الذاتية، لأن ذلك سيبسط رده. لا نحتاج إلى افتراض أن منظّر صا يقبل نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة. يُمكنه قبول نظرية النجاح التي تعتمد رغباتنا الخاصة بحياتنا فقط. وفق نظرية النجاح، لا يهم تحقيق رغباتنا الأخرى. يُمكن فهم «الرغبات» بمعنى «الرغبات المهمة».

قد يرفض مُنظّر صا ما أسميته ردّه الأول. فيدعي ما يلي:

> (صا7) **ليس** من الضروري أن تفترض نظرية المصلحة الذاتية أن الانحياز لصالح الفرد عقلاني بدرجة عالية. هناك رد مختلف على حجتك الأولى. إن قوة كل سبب **تمتد على مر الزمن.** ستكون لديك أسباب في وقت لاحق لمحاولة تحقيق رغباتك في المستقبل. وبما أنّه **ستكون** لديك هذه الأسباب، فإن لديك هذه الأسباب **الآن.** لهذا يجب أن ترفض نظرية غاية الحاضر التي تطالبك بمحاولة تحقيق رغباتك الراهنة فقط. إن الفعل الذي لديك أقوى سبب للقيام به هو ما يحقق، أو يُمكنك من تحقيق، على نحو أفضل **كل** رغباتك طوال حياتك.

هذا هو **الرد الثاني لمنظّر صا** الذي لن ينجح.

54. اقتراحات سيدغويك

كتب سيدغويك ما يلي:

لا أرى في الحقيقة، من وجهة نظر الفلسفة المجردة، لماذا يجب ألا يرد المبدأ الأناني أكثر من المبدأ الكوني. لا أرى لماذا لا ينبغي التشكيك في مسلمة الرّوية، عندما تتعارض مع الميل الراهن، بناء على أساس مماثل لذلك الذي يرفض على أساسه الأنانيون تقبل مسلمة الإحسان العقلاني. إذا كان على النفعي أن يجيب عن السؤال: «لماذا يجب أن أضحي بسعادتي من أجل سعادة أكبر لشخص آخر»؟ فمن المؤكد أنّه يجب أن يُقبَل سؤالي الموجه للأناني: «لماذا يجب أن أضحي بلذّة حاضرة من أجل لذة أكبر في مستقبل؟ لماذا يجب أن أهتم بمشاعري المستقبلية أكثر من اهتمامي بمشاعر الأشخاص الآخرين؟» لا شك أنّه يبدو من مفارقات الحس المشترك التساؤل عن السبب وراء سعي المرء وراء سعادته على وجه العموم: لكنني لا أرى كيف يُمكن أن يتنصل أولئك الذين يتبنّون آراء المدرسة التجريبية المتطرفة لعلماء النفس من هذا المطلب باعتباره عبثيًا، على الرغم من أن هذه الآراء من المفترض أن يكون لها تقارب وثيق مع مذهب اللذة الأناني. نظرًا لأنّ الأنا مجرد نظام من الظواهر المتماسكة، وأن «أنا» المماثلة الدائمة ليست حقيقة، بل مجرد خيال، كما يقر هيوم وأتباعه: لماذا يجب، إذًا، أن يهتم جزء واحد من سلسلة المشاعر، التي تحل الأنا فيها، بجزء آخر من السلسلة نفسها أكثر من أي سلسلة أخرى[1]؟

يفتقر هذا المقطع المقتبس جدًا إلى وضوح -«ضوء أبيض ساطع»[2]- معظم كتابات سيدغويك. يبدو لي التفسير كالآتي: إن **الروية الأنانية** لسيدغويك هي نظرية المصلحة الذاتية حول العقلانية. يقترح مقطعه حجتين ضد هذه النظرية. إن المقطع غير واضح لأنه، عند ذكر إحدى هاتين الحجتين، يضل سيدغويك طريقه.

يدعي سيدغويك أولا أنّه قد يُمكن الطعن في الرويّة والإحسان العقلاني بأسس «مماثلة». ما هذه الأسس؟ تقترح الجملتان الأخيرتان إجابة واحدة. إذا كان «هيوم وأتباعه» وحدهم الذين لا يستطيعون رفض الطعن في الروية، فقد تكون وجهة نظر هيوم حول الهُويّة الشخصية «أساس» هذا الطعن. قد يكون الأساس «المماثل» للطعن في الإحسان العقلاني وجهة نظر مختلفة حول الهُويّة الشخصية.

يناسب هذا التفسير اثنين من دعاوى سيدغويك اللاحقة: «سيكون

(1) سيدغويك (1)، ص ص. 418-419.

(2) بلانشارد (BLANSHARD).

من المخالف للحس المشترك أن ننكر كون التمييز بين أي فرد وآخر حقيقي وأساسي... وعلى هذا النحو، لا أرى كيف يُمكن إثبات أن هذا التمييز لا يجب اعتباره أساسًا في تحديد النهاية القصوى للسلوك العقلاني للفرد»[1]. تعرض هذه الدعاوى كيف يُمكن لمنظِّر المصلحة الذاتية تحدي مطلب الأخلاق بالإحسان العقلاني أو الحيادي. يُمكن أن يعتمد هذا التحدي على الطبيعة الأساسية للتمييز بين الأفراد، أو بين حيوات مختلفة. إن التمييز بين الحيوات عميق وأساسي إذا كان ارتباطه، أي وحدة كل حياة، عميقًا وأساسيًّا. وهذا ما يعتقد، كما سأبيّن لاحقًا، الحس المشترك حول الهُويّة الشخصية. وفق وجهة النظر هذه، يكتسي كوننا أشخاصًا مختلفين أهمية عقلانية وأخلاقية كبيرة، يتدبّر كل واحد منّا حياته الخاصة. وهذا يدعم الدعوى التي مفادها أن الغاية العقلانية الأسمى، بالنسبة إلى كل شخص، هي أن تسير حياته بشكلٍ جيّد قدر الإمكان. وهي الدعوى التي يُمكن بها لمنظِّر المصلحة الذاتية أن يواجه مطلب الأخلاق المتمثل في الإحسان المحايد. تدعم هذا التحدي، كما يقترح سيدغويك، وجهة نظر الحسّ المشترك حول الهُويّة الشخصية.

يرفض هذا الرأي «هيوم وأتباعه». يعتقد هيوم، حسب سيدغويك، أن «الأنا مجرد نظام من الظواهر المتماسكة... إن المماثلة الدائمة «أنا» ليست حقيقة، بل خيال». ويوضح سيدغويك أن وجهة نظر هيوم تدعم تحدّيًا لنظرية المصلحة الذاتية.

لا يُمكن أن يقوم كلا التحدّيَين المقترحَين على أسس سليمة. عند تحدي مُتطلبات الإحسان المحايد، يعتمد مُنظِّر المصلحة الذاتية على وجهة نظر الحس المشترك حول الهُويّة الشخصية. ويمكن الطعن في نظرية المصلحة الذاتية بدورها من خلال التماس رأي هيوم. يقوم التحدي الأول على أسس سليمة متى كانت وجهة نظر الحس المشترك صحيحة. إذا صدقَت وجهة النظر هذه، فإنَّ التحدي الثاني سيعتمد وجهة نظر خاطئة. وبما أن سيدغويك يقبل وجهة نظر الحس المشترك، ويعتقد أن وجهة نظر هيوم خاطئة، فليس غريبًا أنّه لم يطوّر تحديه المقترح لنظرية المصلحة الذاتية.

أن وجهة نظر هيوم غير ملائمة. لكنني سأدافع، في الباب الثالث، عن وجهة نظر تتبع هيوم في النواحي ذات الصلة. وسأزعم أن هذا الرأي، كما يقترح سيدغويك، يدعم حجة ضد نظرية المصلحة الذاتية.

أمّا في بقية الباب الثاني، فغايتي مختلفة، إذ سأستمر في تحدي نظرية

(1) سيدغويك (1)، ص. 498.

المصلحة الذاتية من خلال الحجج التي لا تلتمس أي وجهة نظر حول طبيعة الهُويّة الشخصية. إحدى هذه الحجج هي الحجة الثانية التي يشير إليها نص سيدغويك المقتبس.

نظرًا لأن هذا المقطع يستخدم التعبير «ينبغي (should) » الملتبسة، فقد يبدو أنّه يتعلق بالأخلاق. في حين يتعلق الأمر، كما كتبتُ، بما لدينا أقوى سبب للقيام به. يُمكننا صياغة «مسلّمة الإحسان العقلاني» لسيدغويك كالآتي:

حع: يقتضي العقل أن يسعى كل شخص إلى أكبر قدر ممكن من السعادة، منظورًا إليها بشكل محايد.

يمكن الطعن في ذلك، كما يدّعي سيدغويك، من خلال السؤال:

(سؤ1) «لماذا يجب أن أضحى بسعادتي من أجل سعادة أكبر لشخص آخر»؟

يمكننا صياغة «مسلّمة الروية» لسيدغويك كالآتي:

ذصا: يقتضي العقل أن يسعى كل شخص إلى أكبر قدر من سعادته.

يُمكن الطعن في ذلك من خلال السؤال:

(سؤ2) «لماذا يجب عليّ التضحية بلذة راهنة من أجل لذة أكبر في المستقبل؟ لماذا يجب أن أهتم بمشاعري المستقبلية أكثر من اهتمامي بمشاعر الآخرين؟»

لقد زعمت أن هذين السؤالين قد تكون لهما أسس «متماثلة» لأنّ كل واحد منهما يعتمد ضمنيًا على وجهة نظر حول الهُويّة الشخصية. قد يكون ذلك جزءًا مما كان يدور في ذهن سيدغويك، كما توحي بذلك نهاية نصه المقتبس والدعاوى اللاحقة التي اقتبستها معًا. ولكن هناك تفسير أبسط. يرفض (سؤ1) مطلب الحياد بين مختلف الناس، مما يستلزم أن عاملًا عقلانيًا قد يمنح وضعًا خاصًا لشخص معيّن: **نفسه**. يرفض (سؤ2) مطلب الحياد بين الأزمنة المختلفة، مما يستلزم أن عاملًا عقلانيًا قد يمنح وضعًا خاصًا لزمن معيّن: **الحاضر**، أو زمن الفعل. يحوز السؤالان أُسُسًا «متماثلة» بسبب المماثلة بين الذات والحاضر. تقدّم هذه المماثلة حجةً أخرى ضد نظرية المصلحة الذاتية.

55. كيف تكون صا نسبية بشكل غير كامل؟

يمكن عرض هذه الحجة من خلال الملاحظات التالية: تتطلب نظرية سيدغويك الأخلاقية ما يُسمّيه الإحسان العقلاني. بناء على هذه النظريّة، لا يجوز للعامل منح وضع خاص لنفسه أو للحاضر. عندما تطالب نظرية ما بكل من الحياد الشخصي والزمني، تكون هذه النظرية **خالصة**. توجد نظرية أخرى خالصة هي نظرية غاية الحاضر التي ترفض مطلبي الحيادين الشخصي والزمني معًا. أما نظرية المصلحة الذاتية فليست خالصة. إنّها نظرية **هجينة**، إذ ترفض صا مطلب الحياد الشخصي، في حين تشترط الحياد الزمني. تسمح صا للعامل باستبعاد نفسه، لكنها تُصرّ على أنّه يُمكن ألا يُستبعَد زمن الفعل. يجب ألّا يولي أهميّة خاصة لما يُريده أو يتمّنه **الآن**، بل يجب أن يولي أهمية بالقدر نفسه لجميع مراحل حياته، أو إلى ما يريده أو يتمّنه في جميع الأوقات.

يمكن أن يكون سيدغويك قد لاحظ أنّ صا يُمكن أن تتصف، باعتبارها هجينة، بنوع من عدم الاتساق. إذا كان للعامل وضع خاص، فلماذا ننكر هذا الوضع عن زمن الفعل؟ يُمكننا الاعتراض على صا باعتبارها **نسبية بشكل غير كامل**.

وفقا لـ صا، يُمكن أن تكون أسباب الفعل عاملًا نسبيًا. لدي سبب للقيام بكل ما هو أفضل بالنسبة إلي. إنّه سبب بالنسبة إليّ وليس بالنسبة إليك. **ليس** لديك سبب لفعل كل ما سيكون أفضل بالنسبة إليّ.

يمكن أن يدّعي منظر غاية الحاضر ما يلي:

> (نحا1) إذا كان من الممكن أن تكون الأسباب نسبية، فيمكن أن تكون نسبية **بشكل كامل**: يُمكن أن تكون ذات صلة بالعامل **في زمن الفعل**.

يمكن لهذه الدعوى أن تعتمد المماثلة بين الذات والحاضر، أو ما يشار إليه بالكلمتين: «أنا» و«الآن». تسري هذه المماثلة فقط على المستوى الصوري، إذ لا تُشبه أوقات خاصّة أشخاصًا مُعيّنين. غير أن لفظ «أنا» يشير الى شخص معيّن **بالطريقة نفسها التي** تشير كلمة «الآن» إلى وقت معين. وعندما يُقرّر كل منا ما يجب فعله، يسأل: «ماذا عليّ أن أفعل **الآن**»؟ ونظرًا للمماثلة بين «أنا» و«الآن»، يجب أن تعاملهما النظرية بالطريقة نفسها. لهذا تدّعي (نحا1) أن السبب يُمكن أن يكون له قوة بالنسبة **إليّ الآن** فقط.

تماثل «هنا» أيضًا «أنا». عندما يخبرني مستشار ما كيف هرب من بيئة أقل عدوانية، يُمكنني أن أحتج: «لكن ماذا ينبغي أن أفعل هنا»؟ إذا أمكن لشخص ما أن يكون في عدّة أماكن في الوقت نفسه، فلن يكفي أن نسأل: «ماذا ينبغي أن أفعل الآن»؟ وإذا كان بمقدوري الآن أن أكون في عدة أماكن مختلفة، فلن يكون هذا السؤال نسبيًا بشكل كامل. غير أنّه لا توجد في الواقع حاجة إلى هذه الإضافة. يكفي أن ندعي أن السبب يُمكن أن يكون له قوة بالنسبة إليّ الآن فقط.

لا نحتاج إلى إضافة «هنا»، لأنه بما أنّي هنا، فلا يُمكنني أن أكون الآن في مكان آخر[1].

يمكن لمنظّر غاية الحاضر تقديم ادّعاءين أكثر جرأة، إذ قد يقول:

(نحا2) **يجب** أن تكون أسباب الفعل نسبية بشكل كامل. وعليه ينبغي أن نرفض الدعاوى التي تستلزم أن الأسباب يُمكن أن تكون نسبية **بشكل غير كامل**. ومن ثَمّ ينبغي أن نرفض الادّعاء بأن الأسباب يُمكن أن تكون عاملًا نسبيًا، بل ومحايدة زمنيًا. يُمكننا أن نعتبر هذه الدعاوى **غير متّسقة مع النسبية الكاملة**.

(نحا3) هب أن أي زوجين من الدعاوى يرتبطان بالطريقة التالية: تتضمن الدعوى الأولى الضمير «أنا»، ولكنها لا تتضمن الكلمة «الآن». والدعوى الثانية تشبه الأولى، ما عدا في كونها **تحتوي** على الكلمة «الآن». لنسمّ مثل هذا الزوج من الدعاوى **متماثلا**. إذا تعارضت الدعوى الأولى مع الثانية، فإنّها تتنافى مع النسبية الكاملة، ومن ثَمّ ينبغي رفضها. وإذا **لم** تتعارض الدعوى الأولى مع الثانية، فسيظل السؤال مفتوحًا حول ما إذا كان ينبغي لنا قبول الدعوى الأولى. ولكن، **إذا** قبلنا الدعوى الأولى، فينبغي أن نقبل أيضًا الدعوى الثانية. مناط ذلك، إذا قبلنا الأولى في حين رفضنا الثانية، فسيتنافى رأينا مع النسبية الكاملة. إننا لا نتعامل مع «أنا» و«الآن»، كما يجب أن نفعل، بالطريقة نفسها.

قد تكون (نحا3) غير واضحة، وقد يكون غير واضح سبب مُنظّر غاية الحاضر هذه الدعوى. لكنني عندما أطبق (نحا3) فقد تصيران معًا واضحتين.

تنص الدعاوى من (نحا1) إلى (نحا3) على ما أسميه **اعتماد النسبية الكاملة**. أعتقد أن هذا اعتراض قوي على نظرية المصلحة الذاتية.

---

(1) في الحالة المتخيلة التي أقسم فيها عقلي، والتي ناقشتها في المبحث 87، سيحتاج سببي إلى أن يكون نسبيًا بشكل ثلاثي. أود أن أسأل: «ماذا ينبغي أن أفعل الآن في هذا النصف من عقلي»؟

56. كيف ضلّ سيدغويك الطريق؟

قبل أن أناقش هذا الاعتراض، من المفيد توضيح سبب فشل سيدغويك في رؤية قوته.

في بداية النص المقتبس المذكور أعلاه، يبدو سيدغويك مدركًا أن التهديد الذي تتعرض له صا يأتي من نحا. تبدأ الجملة الثانية بما يلي: «لا أرى لماذا لا يجب التشكيك في مسلّمة الرّوية، **عندما تتعارض مع الميل الراهن**... » يحيل هذا على السؤال الذي سيضعه منظّر غاية الحاضر:

> (سؤ3) لماذا يجب أن أسعى لتحقيق أكبر قدر من السعادة الخاصة بي إذا لم يكن هذا أكثر ما أريده أو أتمّنه في زمن الفعل؟

إنّه سؤال وجيه. لكنه ليس السؤال الذي سيضعه سيدغويك لاحقًا. يشير هذا المقطع إلى أنّه كان على نصف واع باعتماد النسبية الكاملة. لكنه لم يضع هذا الاعتماد بشكل كامل، ولم يناقشه أكثر. أقترح أنّه قد ضل بالطرق التالية:

(أ) ربما يكون قد تجاهل نظرية غاية الحاضر، أو افترض أنّها لم تكن منافسة خطرة لنظرية المصلحة الذاتية.

(ب) كان من أتباع مذهب اللذة. يلزم عن صا في صيغتها اللّذوية،

> (صا8) يقتضي العقل أن أسعى إلى تحقيق أكبر قدر من سعادتي.

يقبل سيدغويك هذه الدعوى. وربما اعتقد أنّه متى كنا نعتمد المماثلة بين «أنا» و«الآن»، وجب على أولئك الذين يقبلون (صا8) أن يقبلوا أيضًا:

> ذأنحا: يقتضي العقل أن أسعى الآن لأكبر قدر من سعادتي الآن، أو في الوقت الراهن.

إنه تعبير آخر عن لذة أنانية الحاضر. وكما قلت، إن هذا الرأي عبثي. ربما تكون عبثية ذأنحا قد دفعت سيدغويك إلى رفض المماثلة بين «أنا» و«الآن» واعتماد النسبية الكاملة معًا.

(ج) يقتضي هذا الاعتماد رفض صا وقبول نحا. كان سيدغويك يعتقد أن صا معقولة. ربما لم يرَ أنّه، حتى لو اعتمدنا النسبية الكاملة، يُمكننا أن نقر بأنّ صا معقولة. يُمكن التعبير عن صا بسلسلة من الدعاوى. ويسمح لنا اعتماد النسبية الكاملة بقبول بعض هذه الدعاوى. يُمكننا قبول تلك

الأجزاء من صا المتسقة مع نظرية غاية الحاضر. اعتقد سيدغويك أن صا كانت معقولة، وربما اعتقد أن ذأنحا عبثية. لكن ما هو مقبول في صا هو أجزاء صا المتسقة سوية مع أجزاء نحا ومتماثلة لها. أما تماثل ذأنحا العبثية مع جزء من صا فيجب أن نرفضه. وعليه، إن اعتماد النسبية الكاملة، كما سأزعم، لا يتعارض بحدة مع حدوس سيدغويك.

57. تطبيق الاعتماد على المستوى الصوري

يرفض أتباع النزعة اللزومية الانحياز لمصلحة الفرد. يسأل رشدال (Rashdall)، على سبيل المثال: «لماذا يجب أن يولي العقل المحايد أو غير الشخصي... أهمية أكبر للذة إنسان واحد أكثر من لذة الآخر»؟ إنه، (كما يقر) «... من المقبول13[1] أن يبدو معقولاً كون شيءٍ ما موضوع رغبة من وجهة نظر شخص ما، وشيء آخر من وجهة نظر مجموعة أكبر. لكن هل يُمكن أن تكون كلتا وجهتي النظر معقولتين بالقدر نفسه؟ كيف يكون من المعقول أن يأخذ المرء بوجهة نظر الجزء عندما يعلم بوجود الكل...؟»[2]

يمكن لمنظِّر المصلحة الذاتية أن يردّ قائلًا: «إننا لا نسأل عما هو عقلاني بالنسبة إلى **العقل** لنفعله. بل نسأل عما هو عقلاني بالنسبة **إليّ** لأفعل. ويمكن أن أرفض بشكل معقول اعتبار «وجهة نظر الجميع». أنا لست الكل. لماذا لا تكون وجهة **نظري**، على وجه التحديد، وجهة **نظري**؟»

قد يتم الطعن في نظرية المصلحة الذاتية بدورها. يُمكن لمنظِّر غاية الحاضر أن يقول: «إننا لا نسأل عن الفعل العقلاني الذي يجب عليّ فعله فقط، بل نسأل عن الفعل العقلاني الذي يجب عليّ فعله **الآن**. يجب ألا نعتبر وجهة نظري فقط، بل وجهة نظري الراهنة». كما عبر عن ذلك وليامز: «يكون المنظور الصحيح لحياة المرء **من الآن**»[3].

يمكن صياغة هذه النقطة بلغة صورية أكثر. ميّزت، متابعًا نيغيل، بين نوعين من أسباب الفعل. يعتبر نيغيل السبب **موضوعيًا** عندما لا يرتبط

---

(1) باستثناء ج.إ. مور (G. E. Moore)، ماذا يعني البروفيسور سيدغويك بهذه العبارات: «النهاية العقلانية القصوى لذاته» و«بالنسبة إليه كل شيء مهم»؟ لا يحاول تعريفهما. إن استخدام مثل هذه العبارات غير المعرفة هو الذي تسبب إلى حد كبير في ارتكاب العبث في الفلسفة. (مور، ص. 99) يشكل إنكار مور لحيازة هذه العبارات للمعنى «إبطالًا» لسيدغويك. ويضيف: «ليس من المحتمل أن نرغب أكثر في إبطال تام وشامل لأي نظرية». لقد ادعى مور نفسه للتو أنه لا يُمكن تعريف كلمة «جيد». كما يتعجب ماكي بحق (MACKIE) (1) ، ص. 323، «يا لها من وقاحة»!

(2) رشدال ص. 45.

(3) وليامز (WILLIAMS) (3)، ص. 209.

بأي وجهة نظر. لنفترض أننا ندّعي أنّه يوجد سبب لتخفيف معاناة شخص ما. يكون هذا السبب موضوعيًا متى كان سببًا بالنسبة إلى الجميع، أي بالنسبة إلى أي شخص يُمكنه تخفيف معاناة هذا الشخص. أما أنا فأسمّي هذه الأسباب عاملًا محايدًا. أمّا الأسباب **الذاتية**، حسب نيغيل، فهي أسباب بالنسبة إلى العامل فقط. وهي ما أسمّيه العامل النسبي[1].

يجب أن أشرح أكثر بأي معنى يُمكن أن تكون الأسباب نسبية. يُمكن أن تكون جميع الأسباب بمعنى ما نسبية بالنسبة إلى عامل ما وزمان ومكان. حتى لو كنت أنت وأنا نحاول تحقيق غاية مشتركة، فقد نكون في وضعيات سببية مختلفة. قد يكون لدي سبب للتصرف بطريقة تُعزّز غايتنا المشتركة، في حين قد لا يكون لديك سبب من هذا القبيل، نظرًا لأنّك قد لا تكون قادرًا على التصرّف بهذه الطريقة. وبما أنّه حتى أسباب العامل المحايد يُمكن أن تكون، بهذا المعنى، عاملًا نسبيًا، فإن هذا المعنى غير ذي صلة بهذه المناقشة.

عندما أسمّي سببًا عاملًا نسبيًا، لا أدّعي أن هذا السبب **لا يُمكن** أن يكون سببًا لعاملين آخرين. كل ما أدّعيه هو أنّه قد لا يكون كذلك. يكون سبب فعلي، وفق نظرية غاية الحاضر، سببًا لعاملين آخرين إذا كان لديهم ولديّ الغاية نفسها. وبالمثل، عندما تدّعي نحا أن هناك سببًا ما يتعلق بالوقت، فإن الدعوى ليست في كون هذا السبب، ما دام الوقت يمرّ، محكومًا عليه بالضياع. تكمن الدعوى فقط في أنّه يُمكن أن يضيع. سيضيع إذا كان هناك تغيير في غاية العامل.

لو كانت جميع أسباب الفعل عاملًا محايدًا، لكان ذلك مبطلًا لنظرية المصلحة الذاتية. لنتأمل سبب دعم كل شخص لمصالحه الخاصة. لو كان هذا سببًا بالنسبة إلى الجميع، فسيكون لكل شخص سبب مساوٍ لتعزيز مصالح الجميع. وسيتم إلحاق نظرية المصلحة الذاتية بالإحسان المحايد. عليه يجب على مُنظّر المصلحة الذاتية أن يدّعي أن أسباب الفعل يُمكن أن تكون عاملًا نسبيًا، إذ يُمكن أن تكون أسبابًا للعامل من دون أن تكون أسبابًا لأي شخص آخر.

سيوافق منظّر غاية الحاضر، لكنه يستطيع أن يضيف (نحا1): الدعوى بأنّ السبب يُمكن أن يكون مرتبطًا بالعامل في زمن الفعل، أي يُمكن أن يكون سببًا بالنسبة إليه في ذلك الوقت دون أن يكون سببًا بالنسبة إليه في أوقات أخرى.

---

[1] نيغيل (1) و(3).

تطعن هذه الدعوى في الرد الثاني لمُنظِّر صا، والذي يفترض أن قوة أي سبب تمتد عبر الزمن. وَفقًا لـ صا، كما يقول نيغيل: «**يوجد** سبب لتعزيز ما من أجله... **سيكون** سببًا»[1]. إن أسباب المصلحة الذاتية بهذا المعنى صالحة لكل زمان أو محايدة زمنيًا.

على الرغم من أنّها صالحة لكل زمـان، فهي ليست غير شخصية. إن صا، كما زعمت من قبل، نظرية هجينة. إنّ أسباب الفعل، حسب النظريات الأخلاقية المحايدة، صالحة لكل زمان وغير شخصية على حد سواء. أما وَفقًا لنظرية غاية الحاضر، فإنّ الأسباب مرتبطة بالزمان وعامل نسبي على حد سواء: إنّها أسباب العامل في زمن الفعل. إن الأسباب، وَفقًا لنظرية المصلحة الذاتية، عامل نسبي، لكنّها ليست مرتبطة بالزمان. على الرغم من أن صا ترفض مطلب كون العامل لاشخصيًا، لكنّها تفرض الحياد الزمني.

باعتبار صا نظرية هجينة، يُمكن مهاجمتها من كلا الاتجاهين. وما تدّعي صا ضد منافس واحد قد ينقلب ضدها من قبل الآخر. عندما يرفض مُنظِّر المصلحة الذاتية الحياد، يجب أن يدعي أنّه قد يكون للسبب قوة بالنسبة إلى العامل فقط. لكن أسس هذه الدعوى تدعم دعوى أخرى. إذا كان من الممكن أن يكون للسبب قوة بالنسبة إلى العامل فقط، فيمكن أن يكون له قوة بالنسبة إلى العامل في زمن الفعل فقط. يجب على مُنظِّر المصلحة الذاتية أن يرفض هذه الدعوى. يجب عليه مهاجمة فكرة السبب المرتبط بالزمن. غير أن حجج إثبات أن الأسباب يجب أن تكون محايدة زمنيًا، ومن ثَمّ تبطل نظرية غاية الحاضر، يُمكن أن تثبت أيضًا أن الأسباب يجب أن تكون محايدة بين مختلف الناس، وهو ما يبطل نظرية المصلحة الذاتية.

قدم نيغيل ذات مرة حجة من هذا النوع الثاني. إذا نجحت حجته، فستفوز نزعة الحياد. لا أناقش الآن حجة نيغيل، بل اعتماد النسبية الكاملة. يتحدى هذا الاعتماد، مثل حجة نيغيل، نظرية المصلحة الذاتية. إحدى أجزاء هذا الاعتماد هو (نحا1)، التي تدعي أنّه متى أمكن أن تكون الأسباب عاملًا نسبيًا، فيمكنها أن تكون نسبية تمامًا: نسبة إلى العامل في زمن الفعل.

إمّا يُمكن أن تكون الأسباب نسبية، وإمّا لا يُمكنها ذلك. إذا لم يُمكنها ذلك، كما يقرّ نيغيل، فإن نزعة الحياد ستفوز. يجب أن نرفض كلًّا من

(1) نيغيل (1)، ص. 45 (الخط المضغوط من عندي).

نظرية المصلحة الذاتية ونظرية غاية الحاضر ومعظم أخلاق الحس المشترك.

لنفترض بعد ذلك، كما يعتقد نيغيل الآن، أنّ الأسباب يُمكن أن تكون نسبية. تدعي (نحا1) بحق أنّه متى أمكن للأسباب أن تكون نسبية، يُمكنها أن تكون مرتبطة بالعامل في زمن الفعل. وكما سأبيّن في الفصل الآتي، قد يصدق أنّه كان لديّ **ذات مرة** سبب لتعزيز غاية ما، دون أن يصدق أن لدي هذا السبب **الآن**. ويمكن أن يصدق أنّه **سيكون** لدي سبب لتعزيز غاية ما، دون أن يصدق أن لدي هذا السبب **الآن**. وبما أن هذين الأمرين يُمكن أن يصدقا معًا، فلا يُمكن الادّعاء بأن قوة أي سبب من الأسباب تمتد عبر الزمن. وهو ما يقوض الرد الثاني لمنظّر صا.

إلى جانب اعتماده (نحا1)، يُمكن لمنظّر غاية الحاضر أن يعتمد (نحا2) و(نحا3) الأكثر جرأة. سأبيّن الآن أنّه متى كان هذا الاعتماد مستساغا، ستكون هناك أسباب أخرى لرفض صا.

58. تطبيق الاعتماد على دعاوى أخرى

لنفترض، أولًا، أن شخصًا ما يقبل نظرية صا ونظرية تحقيق الرغبة حول المصلحة الذاتية. يُمكن لمثل هذا الشخص أن يعبّر عن صا، باعتبارها تنطبق عليه، بالدعوى التالية:

> (صا9) إن الفعل الذي لدي أقوى سبب للقيام به هو ما سيحقق جميع رغباتي طوال حياتي كلها بشكل أفضل.

والدعوى المماثلة لها هي:

> (نحا4) إن الفعل الذي لدي أقوى سبب للقيام به الآن هو ما سيحقق جميع الرغبات التي لدي الآن بشكل أفضل.

ونظرًا لتعارض هذه الدعاوى في ما بينها، فإنّ اعتماد النسبية الكاملة يطالبنا برفض (صا9)، التي تتنافى مع النسبية الكاملة. عندما تطالبنا برفض هذه الدعوى، يطالبنا الاعتماد برفض صيغة واحدة لـ صا. ويسمح لنا بقبول (نحا4) التي تنص على صيغة توسلية لـ نحا.

لننظر في ما يلي:

> (صا10) أستطيع أن أتجاهل بعقلانية الرغبات التي ليست رغباتي،

و(نحا5) أستطيع الآن أن أتجاهل بعقلانية الرّغبات التي ليست رغباتي الآن.

لا تتعارض هذه الدعاوى. وَفقًا لاعتماد النسبية الكاملة، ينبغي إذًا أن نقبلهما معًا أو لا نقبل أي واحدة منهما. وبما أن مُنظّر المصلحة الذاتية يجب أن يقبل (صا10)، فعليه أن يقبل (نحا5). غير أن (نحا5) نفي لـ صا ومنطوق جزئي لـ نحا. كما كان الحال من قبل، يعتبر الاعتماد ضد صا ولصالح نحا.

على الرغم من أن مُنظّر غاية الحاضر سيرفض نظرية المصلحة الذاتية، فإنّه سيقبل بعض الدعاوى التي تقدمها صا. ومن ثَمَّ، فإنه سيقبل رفض حع، أي الادّعاء بأنّ السبب يتطلب الإحسان المحايد. وعلى الرغم من أنّه سيرفض:

ذصا: يقتضي العقل أن يسعى كل شخص لتحقيق أكبر قدر من سعادته، فإنه سيقبل بدلها.

(نحا6) ليس من اللاعقلانيّ الاهتمام أكثر بسعادة المرء الخاصة.

إذا لم يكن من أتباع مذهب اللذة، فيجب أن يضيف:

(نحا7) ليس من اللاعقلانيّ الاهتمام أكثر بما يحدث للذات، أو لمصالح الشخص الخاصة.

تدافع هذه الدعوى عما أسمّيه الانحياز لصالح الفرد. ولكنها لا تلح، على عكس صا، على أنّه يجب أن يكون لدى كل عامل عقلاني هذا الانحياز المحدد وأن يحكمه في الوقت نفسه. إنّها تدعي فقط أن هذا الانحياز ليس لاعقلانيًا.

هب أننا نقبل (نحا7) التي تماثلها الدعوى:

(نحا8) ليس من اللاعقلانيّ الاهتمام أكثر بما يحدث للذات في الوقت الراهن.

تدافع هذه الدعوى عما أسمّيه **الانحياز إلى الحاضر**. إنّه أكثر شيوعًا من الانحياز لصالح الفرد. قد يتم التعبير عن هذين الانحيازين بأفكار من قبيل: «كنت أعلم أن على شخص ما القيام بهذه العمل المروع، لكنني أتمنى ألا أكون **أنا**»، «كنت أعلم أنّه كان عليّ القيام بهذا العمل عاجلًا أم آجلًا، ولكني أتمنى ألا أفعل ذلك **الآن**»، (أو: «علمت أنّه يجب استئصال سنّي، لكنني أتمنى ألا يتم استئصالها في هذه اللحظة بالذات»).

وفقًا لاعتماد النسبية الكاملة، إذا قبلنا (نحا7) فيجب أن نقبل (نحا8) أيضًا. يبدو ذلك صحيحًا. يُمكن الدفاع عن الانحيازين بناء على أسس مماثلة. تختلف أسباب اهتمامي بما يحدث لي نوعيًا عن أسباب اهتمامي بما يحدث للآخرين. إنّ العَلاقة بيني وبين مشاعري أكثر حميمة من العلاقات بيني وبين مشاعر الآخرين. تجعل هذه الحقيقة (نحا7) معقولة. وبالطريقة نفسها، فإنّ أسباب اهتمامي بما يحدث لي الآن تختلف نوعيًا عن أسباب اهتمامي الآن بما حدث لي أو سيحدث لي. إن العَلاقة بيني الآن وما أشعر به الآن أكثر حميمة من العلاقات بيني الآن ومشاعري في أوقات أخرى. تجعل هذه الحقيقة (نحا8) معقولة.

نظرًا لأن مُنظِّر المصلحة الذاتية ومنظِّر غاية الحاضر سيدّعيان معًا (نحا7)، يُمكن أن يقول منظِّر غاية الحاضر: إن «نظرية المصلحة الذاتية صحيحة جزئيًا». يكمن خطؤها في الانتقال من (نحا7) إلى دعوى أكثر جرأة. إذ وَفقًا لـ (نحا7)، ليس من اللاعقلاني الاهتمام أكثر بالمصلحة الشخصية الخاصة. إنّه أمر معقول، لكن ليس من المعقول أن ندّعي أن الاهتمام بمصلحتنا الذاتية يجب أن يكون دائمًا، متى كنا عقلانيين، غايتنا القصوى».

ليست (نحا7) و(نحا8) مركزيتان في نظرية غاية الحاضر. إذا كان شخص ما لا يهتم أكثر بنفسه أو بمشاعره الحالية، فلن يعتبر لاعقلانيًا من قبل منظِّر غاية الحاضر. لا يلزم هذان الادّعاءان عن الدعوى المختلفة تمامًا والتي **تُعدّ** مركزية في الصيغة النقدية لـ نحا. (إنها الدعوى التي مفادها: إذا أدركنا الوقائع وفكّرنا بوضوح، فإن الفعل الذي لدينا أقوى سبب لفعله هو ما يُمكن أن يحقق من بين رغباتنا الراهنة تلك التي ليست لاعقلانيةً على نحو أفضل).

على الرغم من أن مُنظِّر غاية الحاضر سيقبل (نحا7)، فقد يدمجها في دعوى أوسع. قد تكون كالآتي:

> (نحا9) لا يكون نمط الاهتمام لاعقلانيًا لمجرد أنّه لا يولي أهمية قصوى لتحقيق أفضل النتائج، من منظور محايد. لن يكون اهتمامي **أكثر** بما يحدث **لي**، أو للأشخاص الذين **أحبهم**، أو بنجاح ما **أحاول** تحقيقه، أو بالقضايا التي **ألتزم** بها، أقل عقلانية بالنسبة **إلي**.

لا تعطي هذه الدعوى أي مكانة خاصة للانحياز لصالح الفرد. بل

تستشهد فقط بهذا الانحياز كمثال على الاهتمام الذي ليس أقل عقلانية، على الرغم من أنّه ليس محايدًا أو عاملًا محايدًا. إنّها أبسط صيغة انحياز، أو اهتمام العامل النسبي، وأكثر وضوحًا. ولكن يوجد عدد لا يحصى غيرها، تذكر بعضها (نحا9)، وتدعي أنّها ليست أقل عقلانية.

إذا قبلنا (نحا9)، يطالبنا اعتماد النسبية الكاملة بأن نقبل:

> (نحا10) لا يكون نمط الاهتمام لاعقلانيًا لمجرد أنّه لا يعطي أهمية قصوى لمصلحة الفرد الذاتية. لن يكون اهتمامي أكثر **الآن** بأولئك الذين أحبهم **الآن**، أو بنجاح ما أحاول تحقيقه **الآن**، أو بالقضايا التي ألتزم بها **الآن**، أقل عقلانية بالنسبة إليّ. وقد لا يكون أقل عقلانية بالنسبة إلى اهتمامي بمصلحتي الشخصية أن ينطوي على انحياز زمني مرتبط بالزمن الحاضر. على سبيل المثال، قد لا يكون أقل عقلانية بالنسبة إليّ الاهتمام أكثر **الآن** بما يحدث لي **الآن**.

إن (نحا10) واحدة من الدعاوى المركزية لنظرية غاية الحاضر. لا تمنح أي وضع خاص للانحياز إلى الحاضر. تتم الإشارة إليها فقط كمثال على اهتمام يُمكن، بِرغم ارتباطه بالعامل في زمن الفعل، ألّا يكون أقل عقلانية.

استعملت «يمكن»، لأنّ هناك صيغًا مختلفة لـ ل.نحا. تدّعي إحدى صيغها أنه، عند اهتمامي بمصلحتي الشخصية، يجب أن أكون محايدًا زمنيًا. وهذا يتسق مع (نحا10). وفق هذه الصيغة من ل.نحا، يجب أن يكون لدي اهتمام محايد زمنيًا بمصالح الأشخاص الذين أحبهم. عند محاولة القيام بما هو أفضل لهؤلاء الناس، يجب أن أعطى القدر نفسه من الأهمية لجميع أجزاء حياتهم. وهذا يتسق مع الدعوى التي مفادها أن كوني أكثر اهتمامًا **الآن** بمصالح هؤلاء الناس الذين أحبهم **الآن** ليس أقل عقلانية بالنسبة إلي. وحتى لو كان اهتمامي بمصلحتي الشخصية محايدًا زمنيًا، فليس الاهتمام أكثر **الآن** بما أحاول تحقيقه **الآن**، أو القضايا التي ألتزم بها **الآن** أقل عقلانية بالنسبة إلي. إنّ اهتمامي بهذا التحقق، أو هذه القضايا، **ليس** اهتمامًا بمصلحتي الشخصية.

إذا قبلنا (نحا10)، فسنرفض الدعوى المركزية لنظرية المصلحة الذاتية: أي الدعوى بأنه من غير العقلاني أن يفعل أي شخص ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه. وفقًا لـ صا، إن نمط الاهتمام الأكثر عقلانية هو الانحياز المحايد

زمنيًا لصالح الفرد. ووفقًا لـ (نحا10)، إنَّ العديد من أنماط الاهتمام الأخرى ليست أقل عقلانية. إذا كان الحال على النحو، فإن حجتي الأولى تنجح. إذ متى كان لدينا أحد هذه الأنماط الأخرى من الاهتمام، فلن يكون التصرف بناء عليه أقل عقلانية. لن يكون ذلك أقل عقلانية حتى لو فعلنا، ونحن نتصرف على هذا النحو، ما نعلم أنّه ضد مصلحتنا الذاتية على المدى الطويل.

هل يجب أن نقبل (نحا10)؟ وبعبارة أدق، هل يُمكننا رفض (نحا10) إذا قبلنا (نحا7)؟ أي: الدعوى بأنه ليس لاعقلانيًا أن نكون انحيازيين لصالح الذات. هل هذا الانحياز عقلاني بشكل فريد أم عقلاني بدرجة عالية؟ لقد ذكرت بعض الرغبات والاهتمامات الأخرى التي زعمت أنّها ليست أقل عقلانية. إذا كان لهذه الدعوى ما يبررها، فيجب علينا قبول صيغة معدّلة لـ (نحا10).

يجب أن ندل (نحا10) لأنه قد يكون من غير العقلانيِّ امتلاك بعض الرغبات التي نود تحقيقها، أو أن نكون ملتزمين بقضايا معينة. ومن ثَمَّ قد يكون من غير اللاعقلانيِّ الرغبة في البقاء في كهف مدة أطول من أي شخص آخر. غير أنّه توجد، كما زعمت، العديد من الرغبات التي تتطلب التحقق والتي لا تقل عقلانية عن الانحياز لصالح الذات. إذ لا تقل الرغبة في إبداع أنواع معينة من الجمال، أو تحقيق أنواع معينة من المعرفة، عقلانيّة. كما توجد العديد من الأمثلة الأخرى. تنطبق دعاوى مماثلة على القضايا التي نلتزم بها. لم يكن من غير العقلاني في القرن التاسع عشر الالتزام باعتماد الإسبرانتو كلغة مشتركة في العالم، أو كلغة دولية. بالنظر إلى الوضعين النسبيين للغة الإنجليزية والإسبرانتو، فقد يكون هذا الالتزام غير عقلاني الآن. ولكن هناك العديد من الالتزامات الأخرى بقضايا لا يقل الالتزام بها عقلانية عن الانحياز لصالح الذات. وبما أننا يجب أن نقبل صيغة معدلة لـ (نحا10)، فيجب أن نقبل صيغة لـ ل.نحا تتعارض في الغالب مع صا.

لقد ناقشت في هذا الفصل أنّه متى أمكن أن يكون لسبب قوة بالنسبة إلى شخص واحد فقط، فيمكن أن يكون للسبب قوة لشخص في وقت واحد فقط. يجب أن نرفض دعوى امتداد قوة أي سبب عبر الزمن. لذلك ينبغي أن نرفض الرد الثاني لُمنظِّر صا على حجتي الأولى التي تعارض هذه الدعوى. إذا لم يكن لُمنظِّر صا أي رد آخر، فقد يتعين عليه العودة إلى رده الأول. ربما ينبغي له أن يدعي أن الانحياز لصالح الفرد عقلاني بدرجة عالية. يجب أن نرفض هذه الدعوى. وإذا لم يكن لدى مُنظِّر صا أي رد آخر، فيجب أن نرفض صا.

لقد أوضحت أيضًا أن هناك أسبابًا أخرى لرفض صا يوفرها اعتماد معارضة النسبية الكاملة. وَفقًا لهذا الاعتماد، تكون النظريات الوحيدة الممكنة هي الأخلاق ونظرية غاية الحاضر، لأن هاتين النظريتين فقط تعاملان «أنا» و«الآن» بالطريقة نفسها. (تعامل نظريات الأخلاق العامل المحايد بشكل واضح «أنا» و«الآن» بالطريقة نفسها. وكذلك تفعل، بوضوح أقل، نظريات العامل النسبي. إنهما تطالبان بأن أعطي أهمية خاصة لمصالح بعض الناس. ومن ثَمَّ ينبغي أن أعطي أهمية خاصة لمصالح أطفالي. قد يبدو أن هذه الدعوى تعامل «أنا» معاملة تأباها على «الآن»، لكن هذا غير صحيح. لا يُمكن لعلاقتي بأطفالي أن تتماسك في وقت ما، وتتفكك في وقت آخر. لا يُمكن أن يوجد أطفالي ولا يوجدون في الوقت ذاته. ولهذا لا نحتاج أن ندرج في دعوى واجباتي تجاه أطفالي كلمة «الآن». هناك علاقات أخرى يُمكن أن تقام في وقت ما وتفشل في القيام في أوقات أخرى. تتضمن نظرية أخلاق العامل النسبي، في دعاواها حول مثل هذه العلاقات، كلمة «الآن». على سبيل المثال، إذا كنتُ طبيبًا، ستكون لديّ التزامات خاصة تجاه مرضاي **الآن**. ليس لدي مثل هذه الالتزامات تجاه من كانوا مرضاي من قبل، وهم الآن مرضى طبيب آخر).

سأقدِّم في الفصل التالي أُسُسًا إضافية لرفض صا. لكن غايتي الرئيسة هي مناقشة بعض الأسئلة المحيرة.

الفصل الثامن

مواقف مختلفة من الزمن

تزعم نظرية المصلحة الذاتية أنّه يجب أن نكون، خلال اهتمامنا بمصلحتنا الذاتية، محايدين زمنيًا. وكما قلت، يُمكن لمنظّر غاية الحاضر أيضًا تقديم هذه الدعوى. سأسأل الآن عما إذا كانت هذه الدعوى لها ما يبررها. إذا كان الجواب بنعم، فذلك ليس اعتراضًا على نحا. في حين إذا كان الجواب بـ«لا»، فذلك اعتراض آخر على صا.

59. هل من غير العقلاني عدم إعطاء أي أهمية لرغبات المرء الماضية؟

لنتأمل أولًا منظّري صا الذين يقبلون نظرية تحقيق الرغبة حول المصلحة الذاتية. وفق كل صيغ هذه النظرية، يكون أفضل فعل بالنسبة إلى شخص ما هو ما يحقق رغباته طوال حياته بشكل أفضل. وتحقيق رغبات شخص ما أمر جيّد بالنسبة إليه، وعدم تحقيقها سيئبالنسبة إليه، حتى لو كان هذا الشخص لا يعلم أبدًا إن كانت هذه الرغبات قد تحقّقت.

عند تحديد أفضل الطرق لتحقيق رغباتي، يجب أن نحاول التنبؤ بالرغبات التي كنت سأمتلكها، لو سارت حياتي بطرق مختلفة عما يُمكن أن تسير عليه. يعتبر تحقيق الرغبة أكثر أهمية عندما تكون الرغبة أقوى. فهل يجب أيضًا أن يعتبر أكثر أهمية عندما تكون لدي هذه الرغبة لفترة أطول؟ في حالة الرغبات القوية، يبدو من المعقول الإجابة بنعم. في حين تكون الإجابة، في حالة الرغبة الضعيفة، أقلّ وضوحًا.

وفق نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة، من الجيد بالنسبة إليّ أن تتحقق **أي** من رغباتي، وسيئ بالنسبة إليّ إن لم تتحقق **أي** منها. هناك صيغة أخرى هي **نظرية النجاح** التي تعطي أهمية فقط لرغباتي في حياتي الخاصة. لا نعلم دائمًا ما هي هذه الرغبات بالضبط، لكن هذا ليس اعتراضًا على نظرية النجاح. لماذا يجب أن يكون ما هو أفضل بالنسبة إليّ واضحًا دائمًا؟

يمكننا بعد ذلك أن نستحضر كيف تختلف نظرية النجاح عن أوسع صيغة لنظرية اللذة. كلتا النظريتين تلتمسان رغبات الشخص في حياته الخاصة. غير أن أتباع مذهب اللذة لا يلتمسون سوى رغبات لها سمات في حياتنا يُمكن تمييزها بشكل استبطاني. هب أنَّ أقوى رغباتي هي حل مشكلة علمية. يزعم أتباع مذهب اللذة أنّه سيكون من الأفضل بالنسبة إليّ، لبقية حياتي، أن أعتقد بأنني أحل هذه المشكلة. من وجهة نظرهم، لن يهم إن كان اعتقادي خاطئًا، لأنَّ ذلك لن يُحدث فارقًا في نوعية خبرة حياتي. إنّ المعرفة والاعتقاد الخاطئ ليسا تجربتين مختلفتين. سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إليّ، وفق نظرية النجاح، إذا كان اعتقادي خاطئًا. ما أريده هو حل هذه المشكلة، لذا سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إليّ إذا لم تتحقق هذه الرغبة، حتى لو كنت أعتقد أنّها تحققت.

يمكن أن نتذكّر أخيرًا أنّ هناك صيغتين لكل من نظرية مذهب اللذة ونظرية النجاح. تلتمس الصيغة الأولى القدر الإجمالي لتحقيق رغبات الشخص **المحلية** أو الخاصة. والصيغة الثانية لا تلتمس سوى الرغبات **العامة** للشخص، أي تفضيلاته إمّا لإحدى فترات حياته، وإمّا لحياته كلها. قد أفضّل بشكل عام واحدة من حياتين محتملتين على الرغم من أنّها تنطوي على قدر إجمالي أصغر من تحقيق الرغبة المحلية. أحد هذه التفضيلات العامة هو تفضيل الأزواج الذين قفزوا من حافة الهاوية في ذروة النشوة.

يمكننا التمييز بين صيغ أخرى لنظرية تحقيق الرغبة. لكن ذلك غير ضروري هنا. سأتحدّى منظري المصلحة الذاتية الذين يسلّمون بصيغة معينة لنظرية تحقيق الرغبة. سأستعمل «الرغبة» مرّة أخرى بمعنى «الرغبة المهمة»، لأن الصيغ المختلفة لهذه النظرية تلتمس رغبات مختلفة. ستسري معظم ملاحظاتي أيًا كانت الصيغة المفترضة.

تصبح مسلّمة سيدغويك للإحسان العقلاني وفق نظرية تحقيق الرغبة كالآتي:

> (حع1) إن الفعل الذي لدى كل شخص أقوى سبب للقيام به هو ما يحقق رغبات الجميع.

وتصبح نظرية المصلحة الذاتية كالآتي:

> (صا11) إن الفعل الذي لدى كل شخص أقوى سبب للقيام به هو أفضل ما يُمكن أن يحقق جميع رغباته الخاصة، أو يُمكنه من تحقيقها.

يجب على مُنظّر المصلحة الذاتية أن يرفض (حع1). وكما ذكرت، يُمكنه أن يدّعي:

(صا10) يُمكنني أن أتجاهل بعقلانية الرغبات التي ليست لي.

ويمكن لمنظر غاية الحاضر أن يضيف ما يلي:

(نحا5) أستطيع الآن أن أتجاهل بعقلانية الرغبات التي ليست لي الآن.

(استعملت «يمكن» لأنّه قد يتم رفض (نحا5) طبقا للصيغة النقدية لـ نحا). وَفقًا لاعتماد النسبية الكاملة، إذا قبلنا (صا10)، فيجب أن نقبل أيضًا (نحا5). نظرًا لأنّ مُنظّر صا يجب أن يقبل (صا10)، في حين لا يُمكنه قبول (نحا5)، إنّه مضطر لرفض اعتماد النسبية الكاملة. يدّعي هذا الالتماس أن الأسباب يُمكن أن تكون نسبية، ليس بالنسبة إلى أشخاص معينين فقط، بل وفي أوقات معينة أيضًا. قد يجيب مُنظّر صا بأنّه في الوقت الذي توجد أهمية عقلانية كبيرة في السؤال **عمّن** لديه رغبة ما، لا توجد مثل هذه الأهمية في السؤال عن **متى** تكون لديه الرغبة.

هل الأمر كذلك؟ هل يجب أن أُحقّق رغباتي الماضية؟ يُمكن وضع سؤال مماثل حول نظرية تحقيق الرغبة. هل تحقيق رغباتي الماضية جيد بالنسبة إليّ، وعدم تحقيقها سيّئ بالنسبة إليّ؟ باستثناء التمنيات الأخيرة للموتى، نادرًا ما يناقش مُنظّرو تحقيق الرغبة رغبات الماضي. قد يكون ذلك بسبب أن السؤال المماثل لا يُمكن أن يبرز في بعض صيغ نظرية مذهب اللذة القديم. لا أستطيع الآن تحسين نوعية تجاربي السابقة. لكن قد أكون قادرًا على تحقيق رغباتي الماضية، حتى عندما أتوقف عن الرغبة في ذلك. هل لدي سبب لفعل ذلك؟

تكون بعض الرغبات مشروطة ضمنيًا باستمرارها. إذا كنت أرغب الآن في السباحة عندما يبزغ القمر في وقت متأخر، فقد أرغب في ذلك فقط إذا كنت لا أزال أرغب في السباحة عندما يبزغ القمر. إذا كانت الرغبة مشروطة باستمرارها الخاص، فمن الواضح أنّه يُمكن تجاهلها بمجرد أن تصبح في عداد الماضي.

توجد فئة واحدة من الرغبات يكون العديد منها مشروطًا ضمنيًا بهذه الطريقة. إنّها الرغبات التي نعتقد أن تحقيقها سيشعرنا بالرضا، أو التي نعتقد أن عدم تحقيقها سيجعلنا نشعر بالأسى. لن يحدث أي منهما بعد توقفنا عن امتلاك هذه الرغبات. لذلك من الطبيعي أن تكون الكثير من هذه الرغبات مشروطة باستمرارها.

في حالة الرغبات الأخرى، لا يُوجد مثل هذا السبب العام ليكون الأمر كذلك. لنفترض أنّني قابلت شخصًا غريبًا في قطار. تصف طموحات حياتها، والآمال والمخاوف التي ترى من خلالها فرص النجاح. في نهاية رحلتنا، تثير تعاطفي، وأريد بقوة أن تنجح هذه المرأة الغريبة. لدي هذه الرغبة القوية على الرغم من أنّني أعلم أننا لن نلتقي مرة أخرى. إنّها رغبة غير مشروطة ضمنيا باستمرارها. ويصدق الشيء نفسه على العديد من الرغبات الأخرى، من أنواع كثيرة.

يتعلق أوضح الأمثلة بالرغبات التي لدى بعض الناس حول ما سيحدث بعد وفاتهم. لنفترض أنّني لا أُؤمِن بأنني سأعيش حياة بعد الموت. بما أنّني أُؤمِن أنّ موتي سيكون بمثابة فنائي، فإن رغباتي في ما يحدث بعد ذلك لا يُمكن أن تكون مشروطة باستمرارها إلى حين لحظة التحقق. أعتقد أنّه لا يُمكن استيفاء هذا الشرط، ولكنني أحتفظ بهذه الرغبات. وستكون هذه الرغبات، عندما أموت، رغبات الماضي التي لم تكن مشروطةً باستمرارها. لا تحرج هذه الرغبات غير المشروطة للموتى بعض منظّري تحقيق الرغبة. إنهم يقبلون الدعوى بأنّه، عندما نتسبب في عدم تحقيق هذه الرغبات، فإننا نتصرف ضد مصالح الأموات.

متى سلّموا بنظرية النجاح، لن يزعموا ذلك في شأن كل هذه الرغبات. تتجلى إحدى أقوى رغباتي في ألّا يتم تدمير مدينة البندقية أبدًا. هب أنّه بعد موتي تدمّر الفيضانات البندقية. لن يكون هذا، حسب نظرية النجاح، ضد مصالحي، أو يعني أنّني عشت حياة أسوأ. لكن نظرية النجاح تعتبر بعض الأحداث سيّئة بالنسبة إلى شخص ميت. وهب أنّني عملت لمدة خمسين عامًا محاولًا ضمان إنقاذ البندقية. سيكون الأمر عندئذ، حسب نظرية النجاح، أسوأ بالنسبة إلي إذا دمرت مدينة البندقية بعد موتي. فيصدق بذلك أن عمل حياتي ذهب سدًى. سيجعل حياتي فاشلة، بإحدى الطرق التي أثارت اهتمامي أكثر. عندما تدمر البندقية، ينبغي أن ندّعي أن حياتي سارت على ما يرام أقل مما كنا نعتقد في السابق.

هل يجب أن نقبل هذه الدعوى الأخيرة؟ يبدو أنّه يُمكن الدفاع عنها، كما يُمكن رفضها كذلك. إذا رفضنا هذه الدعوى، يبدو أننا نلتمس نظرية اللذة. يبدو أننا نسلّم بأنّه لا يُمكن أن يكون سيّئًا بالنسبة إلي كون عملي في حياتي كان بلا جدوى، إذا لم أكن أعلم ذلك مطلقًا. من الصعب أن نفهم لماذا يجب أن نصدّق هذا، إلا إذا سلّمنا بأنّ حدث ما لا يُمكن أن يكون سيّئًا

بالنسبة إليّ إذا لم يحدث أي فارق في نوعية خبرتي في حياتي.

على الرغم من أن رغبات الأموات مثيرة للاهتمام من الناحية الأخلاقية، فإنّها ليست ذات صلة بهذه المناقشة. لننظر في منظرّي المصلحة الذاتية الذين يسلمون بصيغة ما من نظرية تحقيق الرغبة. وَفقًا لهؤلاء الأشخاص، يكون الفعل الذي لدى كل واحد منا أقوى سبب للقيام به هو ما يُمكن أن يحقق جميع رغباته طوال حياته كلها، أو يُمكنه من تحقيقها، بشكل أفضل. لا أستطيع أن أسأل عمّا إذا كان على شخص ما، بعد موته، أن يحاول تحقيق رغباته الماضية. يجب أن أسأل عن الرغبات الماضية لشخص حيّ. يجب أن تكون رغبات لم تدم، لكنها لم تكن مشروطة باستمرارها.

يمكننا أن ننوع المثال نفسه. لنفترض أنه، طيلة خمسين عامًا، لا أعمل محاولًا الحفاظ على مدينة البندقية فقط، بل أعمل على أداء مدفوعات منتظمة لصندوق الحفاظ على البندقية. طوال هذه السنوات الخمسين، كانت أقوى رغباتي هي الحفاظ على مدينة البندقية، وأن أكون واحدًا من منقذيها. إنّ هذه الرغبات ليست مشروطة باستمرارها. أريد أن يتم إنقاذ مدينة البندقية، وأن أكون أحد منقذيها، حتى لو توقفت لاحقًا عن امتلاك هذه الرغبات.

لنفترض بعد ذلك أنّه لم تعد لديّ هذه الرغبات لأنّ ذوقي في الهندسة المعمارية تغيّر، سأتوقف عن الاهتمام بمصير المدينة. هل ما زال لديّ سبب للمساهمة في صندوق البندقية؟ هل لديّ سبب من هذا القبيل وفق صيغة ما التي تلتمس تحقيق الرغبة؟ لديّ سبب للتوقف عن المساهمة، لأنه بفضل المال المدّخر يُمكنني تحقيق بعض رغباتي الراهنة أو المستقبلية. هل لديّ سبب مضاد يدفعني للاستمرار في المساهمة؟ إذا قمت بسداد مدفوعات إضافية، فقد يساعد ذلك على تحقيق رغبتين من رغباتي الماضية. بِرغم أنّه لم تعد لديّ هاتان الرغبتان، فإنهما كانتا أقوى رغباتي طيلة خمسين عامًا.

إنّ السؤال الأوسع هو كالتالي: هل يجب وفق نظرية تحقيق الرغبة أن أعطي أهمية بالقدر نفسه **لجميع** رغباتي، الماضية والحاضرة والمستقبلية؟ هل يجب أن أعطي أهمية بالقدر نفسه لكل هذه الرغبات عند تحديد ما هو أفضل بالنسبة إلي؟ (أقصد «أهمية بالقدر نفسه، إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية». يجب أن أعطي أهمية أقل لإحدى الرغبتين إذا كانت أضعف، أو إذا كنت أشعر بالأسف لامتلاكي هذه الرغبة، أو إذا كانت بعض الدعاوى الأخرى صحيحة، لكن هل يجب أن أعطي أهمية أقل لبعض رغباتي لأنها ليست رغباتي **الحاضرة**؟)

لنفترض أن مُنظّر صا يجيب بـ«لا». ولنفترض أيضًا أنّه يدّعي، على الأقل في حالة رغبات قوية جدًّا، أن تحقيقها يكون ذا أهمية أكبر إذا استمرّت لفترة أطول. إذا توقفت عن المساهمة، فإن ذلك سيمكنني من تحقيق بعض رغباتي الحاضرة والمستقبلية. ولكني سأعيش فقط لبضع سنوات أخرى. ومن ثَمّ قد يصدق أننا متى اعتبرنا القوة والمدة، فإن رغباتي الحاضرة والمستقبلية ستعتبر معًا أقلّ مما كانت عليه رغبتي الأقوى طيلة خمسين عامًا. إذا كان يجب إعطاء أهمية بالقدر نفسه لكل رغباتي طوال حياتي، سيضطر مُنظّر صا إلى استنتاج أنّه سيكون من الأسوأ بالنسبة إليّ أن أتوقف الآن عن المساهمة. ويضطر بذلك أن يزعم أنّه سيكون من غير العقلاني بالنسبة إليّ أن أفعل ذلك. سيكون من غير العقلاني التوقف عن المساهمة بِرغم أنّني لا أملك الآن **أي** رغبة في المساهمة، ولن تكون لديّ أبدًا في ما بعد.

قد يحرج هذا الاستنتاج منظر المصلحة الذاتية. قد يميل إلى الاعتراف بأنه يُمكن للعامل العقلاني أن يتجاهل رغباته السابقة. ولكن، إذا كان أساس هذه الدعوى هو أن هذه الرغبات في عداد الماضي، فقد يكون هذا اعترافًا ضارًا. يجب على مُنظّر صا التخلي عن الدعوى بأنّه لا يُمكن أن تكون حيازتنا لرغبة ذات أهمية عقلانيًا **عندما** تكون في الماضي. لكن لا يزال يتعين عليه أن يزعم أن العامل العقلاني يجب أن يعطي أهمية بالقدر نفسه لحاضره ورغباته المستقبلية. وإذا لم يكن بالإمكان دعم هذه الدعوى من خلال التماس الحياد الزمني، فقد يكون من الصعب الدفاع عنها.

60. رغبات تعتمد أحكام القيمة أو المُثُل العليا

إذا أراد مُنظّر صا التماس الحياد الزمني، فعليه أن يقدم سببًا آخر لتجاهل رغباتنا الماضية. قد تعتمد إحدى الطرق التي يُمكن أن نفقد بواسطتها رغبة ما. يُمكننا تغيير رأينا. بمعنى، إن كل تغيير في رغباتنا ينطوي على تغيير في رأينا. إن المقصود هنا هو تغيير في حكم قيمةٍ ما، أو مثال أعلى: أي تغيير في وجهة النظر حول ما يستحق الرغبة.

لقد ميزت بين ما لديّ أقوى سبب لفعله، وبين ما سيكون من العقلاني بالنسبة إليّ، طبقا لاعتقاداتي، أن أفعله. إذا وضع السم في نبيذي، فإن شرب هذا النبيذ ليس هو ما لدي أقوى سبب لفعله. لكن «إذا لم يكن

لدي أي سبب للاعتقاد بأنه مسموم، فإن شربي لهذا النبيذ لن يكون تصرفًا لاعقلانيًا. يتعلق سؤالي الرئيس بما لدينا أقوى سبب للقيام به. ولكن ما يلي سيكون حول ما يكون، بالنظر إلى معتقدات المرء، عقلانيًا فعله بالنسبة إليه. يُسمّي البعض هذا السؤال ما هو عقلاني **ذاتيًا**».

يستطيع مُنظّر صا أن يقول: «يمكن لأي شخص أن يتجاهل عقلانيًا الرغبات التي فقدها لأنه غيّر رأيه. ويجب أن تكون قد غيّرت رأيك عندما توقفت عن الرغبة في إنقاذ مدينة البندقية. في المقابل، عندما يموت شخص ما، تصبح رغباته ماضية دون تغيير في الرأي. لهذا السبب، عندما نفكر في اهتمامات شخص ما، يجب ألا نتجاهل الرغبات التي كانت لديه عند وفاته».

لا يُمكن أن يكون هذا ردًا تامًا، لأنّه لا يُغطي سوى تلك الرغبات التي تعتمد على أحكام القيمة أو المثل العليا. لدينا العديد من الرغبات أكثر بساطة، والتي لا تستلزم خسارتها تغييرًا في الرأي.

هل يكون ذلك ردًا جيّدًا عندما يتم تطبيقه على الحالات التي نغيّر فيها رأينا؟ في أقلية من الحالات، سنناقشها لاحقًا، نعتبر تغيير رأينا بمثابة فساد. ومن المعقول، في جميع الحالات الأخرى، الادّعاء بأنه عندما يفقد المرء رغبته لأنه غيّر رأيه، يُمكنه تجاهل هذه الرغبة عقلانيًا. وذلك لأنّ هذه الرغبة تعتمد على حكم القيمة أو المثال الأعلى اللذين يرفضهما الآن.

على الرغم من أن هذه الدعوى معقولة، فإنّها **ليست** ردًا جيدًا للدفاع عن صا. وهناك دعوى مماثلة تنطبق على الرغبات التي ستنجم **لاحقًا** عن تغيير الرأي. هب أنّني أتوقع أن تكون لديّ في ما بعد رغبات تعتمد على أحكام القيمة أو المُثل العليا التي أرفضها الآن. هل يجب أن أولي هذه الرغبات المستقبلية القدر نفسه من الأهمية التي أوليها لرغباتي الراهنة؟ يجب على مُنظّر صا الإجابة بنعم.

يصف نيغيل مثالًا ذا صلة:

لنفترض الآن أن [شخصًا ما] يعتقد أنّه بعد عشرين عامًا سيقدّر الأمن والمنزلة والثروة والسكينة، بينما يقدّر الآن الجنس والتلقائية والمخاطر المتكررة والعواطف الجياشة. يُمكن أن تتخذ الاستجابة الحاسمة لهذا الوضع أحد الأمرين. قد يكون الفرد مقتنعًا بما فيه الكفاية بانعدام جدوى قيمه المستقبلية التي لا مفرّ منها لمجرد رفضه لأي دعوى تتعلق باهتمامه

الحاضر... ومن ناحية أخرى، قد يتعامل مع قيمه الحاضرة والمستقبلية باعتبارها تفضيلات، حيث يعتبر كل منها مصدرًا لأسباب تندرج تحت مبدأ أعلى: «عِش نمط الحياة الذي تختاره» الذي سيلزمه بحكمة معينة بشأن ترك الطريق مفتوحًا أمام الاحترام محتمل[1].

تلزم صا هذا الشاب، في نظر نيغيل، بأن يعامل قيمه ومثُلَه العليا كما لو كانت مجرد تفضيلات. وعلى هذا النحو فقط يُمكن أن يكون من العقلاني بالنسبة إليه إعطاء أهمية بالقدر نفسه لقيمه المستقبلية المتوقعة. تزعم صا أنّه يجب ألا يتصرّف بطرق من المتوقع أنّه سيندم عليها. ومن ثمّ، يجب ألّا يدعم حركات سياسية، أو يوقع على عرائض، إذا كان ذلك قد يحرج أو يحدّ بشكل خطير من حظوظه عندما يكون في منتصف عمره المحافظ أكثر. وبتعبير أدق، قد يتصرف بهذه الطرق، متى تحققت صحة عملية حسابية محايدة. يدخل في اعتباره، خلال هذه العملية الحسابية، أقل احتمال لحيازته لاحقًا قيمًا أو مُثُلًا مختلفة. لكن يجب عليه ألا يستبعد هذه القيم أو المثل العليا لمجرد أنّه يعتقد الآن أن لا قيمة لها أو جديرة بالازدراء.

إذا كنّا نعتقد أن قِيمَنا أو مُثُلنا العُليا **ليست** مجرد تفضيلات، ويمكن أن تعلل بقدر أكبر أو أقل، فلا يُمكننا قبول هذه الدعوى الأخيرة. أي لا يُمكننا قبول صا بالكامل. يجب أن نتعامل مع قيمنا أو مُثُلنا كما تطالبنا به نحا. يجب أن نعطي منزلة خاصة لما نعتقد **الآن** أنّه معلّل بشكل أفضل.

تكون هذه الفكرة أكثر وضوحًا متى اعتبرنا رغبات تستند، على عكس تلك الواردة في مثال نيغيل، إلى المعتقدات الأخلاقية. ويظل الأمر أكثر وضوحًا متى سلمنا بأن هذه المعتقدات يُمكن ألا تكون أكثر أو أقل قابلية للدفاع عنها فقط، بل صحيحة تمامًا. عندئذ تكون هذه الفكرة مألوفة تخص جميع المعتقدات. لا يُمكننا أن نقول بصراحة: «عا صحيحة، لكنني لا أصدق الآن عا». يجب علينا الآن أن نعتقد في صدق ما نعتقد الآن أنّه صادق. لكن هذه الدعوى حول معتقداتنا الحاضرة لا تغطي معتقداتنا الماضية أو المستقبلية. يُمكننا أن نقول بصراحة: «عا صادقة، لكنني اعتدت ألا أعتقد في عا، وقد أتوقف في المستقبل عن الاعتقاد في عا».

تحتاج النقطة المقابلة حول الرغبات التقييمية إلى إعادة صيغة بعناية. يقول نيغيل: «قد يكون الفرد مقتنعًا بما فيه الكفاية بانعدام جدوى قيمه المستقبلية التي لا مفر منها إلى حد أنّه يرفض أي دعوى بشأن اهتمامه

(1) نيغيل (1)، ص. 74.

الحاضر. عندها سيعتبر قيمه الحاضرة صالحة للمستقبل أيضًا، ولن تشتق أي أسباب حذرة من آرائه المستقبلية المتوقعة». يضيف نيغيل أنّه متى كانت استجابة الفرد على هذا النحو: «سيكون موقفه قابلًا للصياغة بلغة أسباب لازمانية». ستصاغ أسبابه بصيغة لازمانية لأنها تلتمس قيمًا يعتقد أنّها صالحة لكل زمان. لكن سيصدق مع ذلك أن أسبابه ستكون، بمعنى آخر، مرتبطة **بالزمن النسبي والعامل النسبي**. يحاول الشخص المعنيّ التصرف وَفقًا للقيم الصالحة لكل زمان. لكن أفضل ما يُمكنه فعله هو التصرف وَفقًا للقيم التي **يعتقد** أنّها صالحة **الآن**. ذلك ما تطالب بفعله نظرية غاية الحاضر.

يجب على هذا الشاب، وفق نظرية المصلحة الذاتية، إعطاء القدر نفسه من الأهمية لقيمه ومثله المستقبلية المتوقعة والحاضرة. هذا من شأنه أن يعطي القدر نفسه من الأهمية لما يعتقد الآن أنّه معلّل وما يعتقد الآن أن لا قيمة له أو جدير بالازدراء. إنّه لاعقلانيّ بشكل واضح، بل قد يكون من المستحيل منطقيًا.

لقد وصلنا إلى الاستنتاج العام التالي: وَفقًا ل صا، يجب أن أُعطي القدر نفسه من الأهمية لجميع رغباتي الحاضرة والمستقبلية. تنطبق هذه الدعوى حتى على تلك الرغبات المستقبلية التي ستعتمد على تغيير في أحكام القيمة أو المُثل العليا الخاصة بي. عندما تطبق هذه الدعوى على هذه الرغبات، لا يُمكن الدفاع عنها. في حالة أسباب السلوك التي تستند إلى أحكام القيمة أو المثل العليا، يجب على العامل العقلاني إعطاء الأولوية للقيم أو المثل العليا التي يقبلها الآن. **في حالة هذه الأسباب، ليست النظرية الصحيحة هي صا، بل نحا.**

هناك أسباب أخرى لهذا الاستنتاج: لنفترض أنّني أعتقد أنّه بزيادة المعرفة والخبرة، سأصبح أكثر حكمة. بناء على هذا الافتراض، ينبغي أن أعطي لرغباتي التقييمية **المستقبلية** وزنًا **أكبر** مما أُعطي لرغباتي التقييمية الراهنة، لأن رغباتي المستقبلية ستكون معلّلة بشكل أفضل. قد تبدو هذه الدعوى متعارضة مع نحا. لكنها ليست كذلك. إذا افترضت أنّني أصير كل يوم أكثر حكمة، ويمكنني الآن التنبؤ ببعض التغيير المستقبلي في رأيي، فقد غيّرت رأيي بالفعل. إذا كنت أعتقد الآن أن بعض الاعتقادات اللاحقة ستكون مستساغة بشكل أفضل، فيجب أن يكون لدي هذا الاعتقاد الآن. لذا فإن افتراض أنّني أزداد حكمة لا يقدم أي اعتراض على نحا. وحتى وفق

هذا الافتراض، لا يزال بإمكاني منح وضع خاص لما أعتقد الآن أنّه مستساغ.

يكمن الافتراض المضاد في أنّي سأصبح أقل حكمة مع مرور الوقت، وأن التغيير في مُثلي العُليا سيكون فسادًا. إنّ فقدان المثل العليا أمر شائع، وغالبًا ما يختفي الحكم. (يقوم العديد من الشعراء، في طبعات متتالية من **أشعارهم المختارة**، باختيارات أسوأ فأسوأ). بناء على هذا الافتراض، ينبغي أن أعطي أهمية أكبر لما اعتدت أن أقدّره أو أومن به. ولكن بالطريقة نفسها، إذا قبلت هذا الافتراض، سأظلّ أعتقد في ما اعتدت اعتقاده، حتى لو كنت لا أهتم كثيرًا.

من بين هذه الافتراضات المتضادة، لا يبدو بشكل عام أن لإحداها ما يعلّلها. وبما أن الافتراضات تتعارض في ما بينها، فقد نقترح، كتسوية، الحياد الزمني الذي تتطلبه نظرية المصلحة الذاتية.

توجد حجة مشكّكة قد يبدو أنّها تؤيد مثل هذا الحياد. قد أكون مندهشًا من جرأة يقيني الحالي. لماذا يجب أن أفترض أنّه من المرجّح أن أكون على حق **الآن**؟

على الرغم من أن هذه الحجّة تدعم الانتقال إلى الحياد الزمني، فإنّها لا يُمكن أن تساعد منظّر المصلحة الذاتية. إنّها تقودنا، مثل الحجج الأخرى، إلى ما وراء نظريته. لماذا يجب أن أفترض أنّه من المرجّح أن أكون على حق؟ تتحدى الحجة المشكّكة ثقتي سواء في العمل وفق القيم أو المثل العليا التي أقبلها **الآن**، أو في العمل وفق القيم أو المُثل العُليا التي **أقبلها**. تدعم الحجة إعطاء الأهمية بالقدر نفسه لجميع القيم أو المُثل العليا المتنافسة لجميع الأشخاص الذين أعتقد أنّهم من المحتمل أن يكونوا على صواب مثلي.

إذا افترضنا أن قيمنا أو مُثلنا العُليا قد تكون معلّلة بشكل أسوأ أو أفضل، فستكون مسألة كيف يجب أن نتفاعل مع هذه الحجة المشكّكة أمرًا مُحيّرًا. ألستُ متعجرفًا وغير عقلاني على حد سواء عندما أدّعي أن أفضل القيم أو المثُل العليا المعلّلة هي تلك التي **أمتلكها**؟ يُمكن أن أدفع في كلا الاتجاهين هنا. قد يبدو هذا الافتراض حقًا متعجرفًا أو غير عقلاني، ولكن قد يكون من العبث الادّعاء بأنني يجب ألا أقدّر أكثر ما أقدره أكثر. إنّه أشبه بالادّعاء بأنه لا يجب أن أعتقد في صدق ما أعتقد أنّه صادق. وهذه الدعوى قد تقوض اعتقادي في أي من هذه القيم[1].

(1) انظر وليامز (3)، ص. 215:

... لا يُمكن أن تجسد أمور مثل التعلق العميق بأشخاص آخرين ... في الوقت نفسه وجهة نظر محايدة،

توجد حجج في كلا الاتجاهين، لكن لا واحدة منها تدعم صا. مرة أخرى، تحتل صا موقعًا وسطًا لا يُمكن الدفاع عنه. إذا نجحت الحجة المشكِّكة، سيفوز الحياد. وعلى منوال «ليبرالية» هار، يجب أن أُعطي أهمية بالقدر نفسه لقيم ومُثل كل شخص مُطّلع وعقلاني[1]. لنفترض أن هذه الحجة تفشل. إذا كان ينبغي أن أعطي أهمية أكبر **لقيمي ومثلي** العليا، فيجب أن أعطي أهمية أكبر **الآن** لما أقدّره أو أعتقد فيه **الآن**. تعلل حجة الدعوى الأولى، عند تطبيقها، الدعوى الأخيرة.

إن التعارض بين هذه الحجج هو أحد الأمثلة على ما يسمّيه نيغيل التعارض بين **الذاتي والموضوعي**[2]. إن دعاوى الموضوعية، هنا، هي دعاوى **التذاوت**. إنَّها تحمّلني إلى ما وراء حدود حياتي الخاصة، وتطالبني بإعطاء أهمية لقيم أو مُثل الآخرين. أما دعاوى الذاتية فهي دعاوى ما أعتقده **الآن**. إنَّها دعاوى وجهة نظري الراهنة. عندما نهتم بالقيم أو المثل العليا، لا يُمكننا الادّعاء بشكل دفاعي بأنّ الوحدة المهمة هي حياة الفرد بأكملها. لا يُمكننا أن ندّعي أنّه ينبغي أن أولي الآن أهمية بالقدر نفسه فقط لجميع القيم والمُثل العليا التي، على مر الزمن، إمّا كانت لديّ، وإمّا لدي، وإمّا ستكون لديّ. مرّة أخرى، لا يُمكن أن نطلب الحياد الزمني ونرفض شرط حياد ما بين الأشخاص على حد سواء. تُعتبر **كلتا** الحجتين اللتين وصفتُهما للتو ضد نظرية المصلحة الذاتية.

61. مجرد رغبات الماضي

تنطبق هذه الدعاوى على الرغبات فقط التي يتضمن فقدانها تغييرًا في الرأي. هناك رغبات لا حصر لها لا يصدق عليها ذلك. ويصدق ذلك حتى لو كانت جميع الرغبات، كما يدعي البعض، تنطوي على تقييم. توجد مجموعة واسعة من الأشياء الممكنة والجديرة بالاهتمام. بالنظر إلى حدود عقولنا وحياتنا، يُمكن أن يهتم كل واحد منا بشكل بليغ بعدد قليل من هذه الأشياء. وقد ينتقل اهتمامنا من أحد هذه الأشياء إلى آخر، دون

و... هي عرضة أيضًا لخطر الإساءة إليها. أنّها عرضة لهذا الخطر إن وجدت على الإطلاق، ولكن ما لم توجد مثل هذه الأمور، لن يوجد ما يكفي من الجوهر أو الاقتناع في حياة المرء لفرض ولائه للحياة نفسها. يجب أن يكون للحياة جوهر إذا كان كل شيء له معنى، بما في ذلك الالتزام بالنظام المحايد، غير أنّه إذا كان لها جوهر، فلا يُمكنها أن تولي أهمية قصوى للنظام المحايد، وسيكون سريان هذا النظام عليها، في أقصى حد، غير آمن.

(1) انظر هير (4)، ص ص. 159-167 و175-184.

(2) نيغيل (4)، الفصل الرابع عشر.

الاضطرار إلى تصديق أن ما نهتم به الآن جديرٌ بالاهتمام أكثر. إن هذا واضح في الحالة التي تكون لديّ فيها، في نهاية رحلتي بالقطار، رغبة قوية في أن ينجح الغريب. سأفقد هذه الرغبة لاحقًا، لكن لن يكون ذلك سببًا في أنّني قررت أنّه لا يهم كثيرًا إن كان هذا الغريب سينجح.

إليكم حالة أخرى: عندما كنتُ صغيرا كان أكثر ما أردت هو أن أكون شاعرًا. لم تكن هذه الرغبة مشروطة باستمرارها. لم أكن أريد أن أكون شاعرًا فقط بشرط أن يكون هذا ما سأريده لاحقًا. والآن بعد أن كبرت، فقدت هذه الرغبة. لقد غيّرت رأيي بمعنى أكثر تقييدًا بحيث غيّرت نيّاتي. لكنني لم أقرر أنّ الشعر، بأيّ حال من الأحوال، أقلّ أهمية أو جدارة بالاهتمام. هل تمدّني رغبتي السابقة بسبب لمحاولة كتابة قصائد الآن، على الرغم من أنّه ليس لدي الآن رغبة في القيام بذلك؟

بما أن فقداني لهذه الرغبة لا يؤدي إلى أي تغيير في أحكام القيمة الخاصة بي، فلدى منظّر المصلحة الذاتية الخياران التاليان فقط. يُمكنه الإبقاء على الدعوى بأن العامل العقلاني يجب أن يكون محايدًا زمنيًا: أي يجب أن يفعل ما يحقق رغباته طوال حياته بشكل أفضل. ومن ثَمّ يجب أن يقبل، بناء على نظريته، أنّه ينبغي على العامل العقلاني أن يعطي أهمية لرغباته الماضية التي لم يستلزم فقدانها أي تغيير في أحكامه القيمية. إن الاستثناءات الوحيدة هي تلك الرغبات الماضية التي كانت مشروطة باستمرارها. لذلك يجب أن يدّعي أن لديّ سببًا قويًا لمحاولة كتابة قصائد الآن، لأن هذا كان أكثر ما أردته طيلة سنوات عديدة. لديّ سبب قوي لمحاولة كتابة القصائد، بِرغم أنّه لم تعد لدي أدنى رغبة في ذلك. معظمنا سيجد هذه الدعوى صعبة التصديق.

وإذا وافق منظّر المصلحة الذاتية، فيجب عليه رفض مطلب الحياد الزمني. يجب أن يدعي أنّه ليس من غير العقلاني عدم إعطاء الأهمية لرغبات الماضي. ولكن بمجرد أن يتخلى عن الحياد الزمني، أو يدعي بأنه لا يُمكن أن يكون لزمن امتلاكنا رغبة ما أهمية عقلانية، يصعب الدفاع عن بقية نظريته. ينبغي أن يستمر في الإصرار على الحياد الزمني مثلًا بين رغبات حاضرنا وجميع رغباتنا المستقبلية. يجب أن يصر على أنّني يجب أن أعطي أهمية بالقدر نفسه لأي شيء من المتوقع أن **أريده**، حتى لو كنت لا أريد ذلك الآن. يصعب أكثر الدفاع عن ذلك متى كانت الرغبات التي **كانت** لدي لا يُمكن إيلاؤها أي أهمية. لو أمكن أن يكون للرغبات الماضية أهمية عقلانية،

فلماذا لا يكون لها أهمية عقلانية لأنها غير حاضرة؟ لماذا يجب أن يعامل الحاضر كما لو كان مجرد جزء من المستقبل؟ إذا **لم** أتمكن من إعطاء **أي** أهمية لما كنت أرغب فيه، لأنني لم أعد أرغب فيه الآن، فلماذا يجب أن أعطي أهمية **بالقدر نفسه** لما سأريد، عندما لا أرغب فيه الآن؟

ناقشت في المباحث الثلاثة الأخيرة منظّري صا الذين يسلمون بصيغة من نظرية تحقيق الرغبة حول المصلحة الذاتية. لقد دافعت عن استنتاجين. تعتمد بعض رغباتنا على أحكام القيمة أو المثل العليا أو المعتقدات الأخلاقية. في حالة هذه الرغبات، يجب أن نقبل نحا بدلًا من صا. وفي حالة رغباتنا الأخرى، لدى مُنظِّر صا خياران. قد يصرّ على أنّه ينبغي أن نحاول تحقيق رغباتنا الماضية غير المشروطة: أي الرغبات غير المشروطة التي كانت لدينا من قبل لكنها لم تعد لدينا، وهو أمر يصعب تصديقه. أما الخيار الثاني لمُنظِّر صا فهو التخلي عن الدعوى التي مفادها أنّه لا يُمكن أن يُحدث فارقًا **عندما** تكون لدينا رغبة في الماضي. إذا تخلى مُنظِّر صا عن هذه الدعوى، فإنه سيحتاج إلى تفسير جديد لسبب وجوب إعطاء الأهمية نفسها لرغباتنا الراهنة ورغباتنا المستقبلية. قد يكون من الصعب العثور على هذا التفسير الجديد.

إذا تخلى مُنظِّر صا عن التماس الحياد الزمني، فعليه أن يتخلى عن ما أسميته رده الثاني. **كانت** لديّ، من وجهة نظره الجديدة، أسباب لمحاولة تحقيق رغباتي الماضية؛ ولكن، بما أنّه لم تعد لدي هذه الرغبات، فليس لدي أي سبب لمحاولة تحقيقها الآن. إذا كان الأمر كذلك، فعليه ترك ادعائه بأن قوة أي سبب من الأسباب تمتد عبر الزمن.

يقوض استنتاجي الثاني أيضًا هذه الدعوى. لديّ أسباب للفعل توفرها قيمي أو مُثلي العليا أو معتقداتي الأخلاقية الراهنة. إذا غيرت رأيي لاحقًا، فستكون لدي أسباب مخالفة للفعل. في حالة هذه الأسباب، يجب أن نقبل نحا بدلًا من صا. لأن قوة **هذه** الأسباب لا تمتد عبر الزمن.

62. هل من غير العقلاني أن يهتم المرء بقدر أقل بمستقبله البعيد؟

لا يستطيع منظر صا ادّعاء أن قوة أي سبب تمتد عبر الزمن. لذلك يجب أن يلتمس حجته الأخرى. يجب أن يدعي أن الانحياز لصالح الفرد عقلاني بدرجة عالية. سأقوم الآن بمقارنة هذا الانحياز بنمط آخر من الاهتمام

شائع: اهتمام المرء بدرجة أقل بمستقبله. وبما أن هذه هي الغاية المفضلة لدى مُنظِّري صا، سأتحدّى نظريتهم حيث يعتقدون أنّها أكثر معقولية.

سأنتقل أيضًا مِمّا يميز نظرية تحقيق الرغبة إلى ما هو مشترك بين جميع النظريات المعقولة حول المصلحة الذاتية. وَفقًا لكل هذه النظريات، إن نظرية مذهب اللذة جزء من الحقيقة على الأقل. يكمن جزء مما يجعل حياتنا تتحسن في التمتع والسعادة وتجنب الألم والمعاناة. سيكون هذا هو ما يهم في الحالات التي سأناقشها. اخترت هذه الحالات من ناحية لأنها بسيطة، ومن ناحية أخرى لأنها الحالات التي تبدو فيها نظرية المصلحة الذاتية لكثيرٍ من الأشخاص أكثر إقناعًا.

ادّعى بنثام (Bentham) أنّه عند تحديد قيمة أي لذة مستقبلية، يجب أن نفكر في مدى **قرب** استمتاعنا بها[1]. يشير ك. إ. لويس (C. I. Lewis) إلى أن هذا ربما كان تذكيرًا فضفاضًا بأنّ: «الملذات الأقرب هي بشكل عام المؤكدة أكثر»[2]. لكنّ الدعوى ستكون عندئذٍ حشوًا، لأن بنثام يخبرنا مباشرة أن نفكر في الملذات المستقبلية المحتملة. إذا فهمنا ادّعاءه حرفيًا، فإنّه يخبرنا بأنْ نفضّلَ الملذّات الأقرب لمجرد أنّها أقرب. إنّه يلزم بنثام بالرأي القائل بأنه «على الرغم من أننا يجب أن نهتم عقلانيًا بشأن المستقبل، فإنّنا يجب أن نكون أقل اهتمامًا به بالنظر لكونه أكثر بعدًا، وذلك بشكل مستقلٍّ تمامًا عن أي شك يتعلق بالبُعد أكثر». يسمّي لويس هذا «مبدأ الرّوية الكَسْري». وكما يقرّ بذلك: «يعبّر عن موقف يميل الناس إلى اتخاذه». لكنه يعتبره غير عقلاني بشكل واضح بحيث لا يستحق المناقشة.

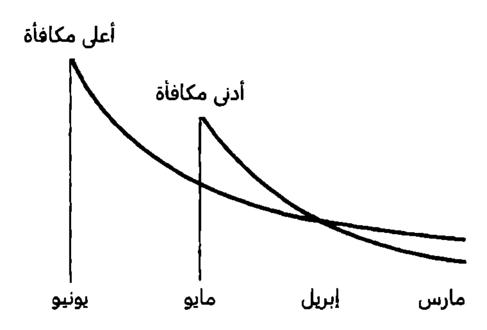
أسمّي هذا الموقف الانحياز إلى القريب. يصف هيوم إحدى الطرق التي يتم بها الكشف عن هذا الانحياز قائلا: «عند التفكير في أي عمل عليّ أن أقوم به خلال سنة، أقرر دائمًا تفضيل الخير الأسمى، سواء كان حينها قريبًا أو بعيدًا... ولكن من منظور أقرب... ينبثق ميل جديد إلى الخير الحاضر، ويعسّر عليّ الاستمرار في الالتزام بقراري وبهدفي الأولين»[3].

تشير عبارات هيوم إلى أن هذا الانحياز لا ينطبق سوى على المستقبل القريب. لكن الوصف الأكثر دقة هو كالتالي: لدينا **معدل خصم** في ما يتعلق بالوقت، ونخصم المستقبل **القريب** بمعدل **أكبر**. لهذا السبب لا «نلتزم»

(1) بنثام (BENTHAM)، الفصل الرابع، الفقرة الثانية.
(2) لويس (LEWIS) (1)، ص. 483.
(3) هيوم (1)، الكتاب الثالث، الباب الثاني، المبحث السابع.

«بقراراتنا». إليك مثالان على ذلك: قررت أنّه عندما أنزع الجبس عن ساقي في غضون خمس دقائق، سأقوم بإزالته فورًا، مفضلًا الآن احتمال معاناة اللحظة على الانزعاج الطويل المتمثل في تخفيف نزع الجبس شيئًا فشيئًا. لكن عندما تأتي اللحظة، أنقض قراري. وبالمثل، أقرر أنّني عندما أبدأ مسيرتي المهنية في غضون خمس سنوات، سأقضي نصفها الأول في وظيفة شاقة من المحتمل أن تأخذني، في النصف الثاني، إلى القمة. ولكن عندما يحين الوقت، أنقُضُ مرة أخرى قراري. في كلتا الحالتين، إذا نظرنا إليهما من مسافة بعيدة، يبدو أمرًا سيّئًا يستحق تحمله من أجل الخير الذي يتبعه. لكن عندما يكونان قريبين، فإن المعيار ينقلب إلى العكس.

هناك حالة أخرى مبيّنة أدناه.



يوضح ارتفاع كل منحنى مقدار اهتمامي في أي وقت بإحدى المكافأتين المحتملتين في المستقبل. لا أهتم كثيرًا بالمستقبل البعيد. والمقدار الذي يهمني بشكل أقل يكون أكبر في المستقبل القريب. يتضح ذلك من خلال كون هذه المنحنيات أشد حدة بالضبط قبل أن أحصل على تلك المكافآت. قد تفيدنا إعادة صياغة هذه الدعاوى. إذا وقع أحدُ حدثين متماثلين بعد شهر واحد، فأنا أهتم بذلك الآن بقدر أقلّ. سيكون اهتمامي جزءًا من اهتمامي بالحدث الآخر قبل شهر واحد. عندما يكون هذان الحدثان **بعيدين** في المستقبل، سيوجد فرق تناسبي أقل في اهتمامي الحاضر بشأنهما. وسيكون الفرق التناسبي **أكبر** عندما يكون الحدث الأول في المستقبل القريب.

تفسّر هذه الدعاوى لماذا يتقاطع المنحنيان في خطاطتي. وعندما يتقاطعان يتغير تفضيلي. إذا حكمت خلال شهر مارس، سأفضل المكافأة الأكبر في

يونيو على المكافأة الأقل في مايو. وإذا حكمت خلال نهاية إبريل، سأفضل المكافأة الأقل في مايو[1].

هب في ما يلي أنّ شخصًا آخر بنوع مختلف من معدل الخصم: معدل **أُسي**. يقوم مثل هذا الشخص بتخفيض المستقبل بمعدّل ثابت قدره ن في المئة شهريًا. سيكون هناك دائمًا الفرق التناسبي نفسه في مدى اهتمام هذا الشخص بحدثين في المستقبل. لذلك لن تتغير تفضيلاته بالطريقة الموضحة أعلاه. ولأن الأمر كذلك، فقد يعتقد خطأ أن **ليس** لديه معدّل خصم[2].

غالبًا ما يظهر الانحياز إلى القرب بطرق أبسط. عند التخطيط للمستقبل، نستحضر في كثير من الأحيان المتع في المستقبل القريب، ونؤجل الآلام. لكن هذا الانحياز غالبًا ما يتم إخفاؤه بموقف آخر تجاه الزمن. إنّه **الانحياز إلى المستقبل**. لا ينطبق هذا الموقف على الأحداث التي تُشعرنا إمّا بالفخر وإما بالعار: أي الأحداث التي إمّا تجمّل أو تلطخ صورة حياتنا، بل ينطبق الانحياز إلى المستقبل، مثل الانحياز إلى القريب، بشكل أوضح على الأحداث التي تكون هي ذاتها ممتعة أو مؤلمة. يؤثر علينا التفكير في مثل هذه الأحداث أكثر عندما تكون في المستقبل وليس في الماضي. إن التطلّع إلى اللذّة، بشكل عام، أكثر متعة من النظر إليها في الماضي. وفي حالة الآلام يكون الفرق أكبر. قارن بين حالتي ذهن تلميذ اللغة الإنجليزية قبل الضرب وبعده.

غالبًا ما نتصرف بطرق قد تظهر أننا **لسنا** منحازين إلى القريب: أي نستحضر **الآلام** في المستقبل القريب، ونؤجل الملذّات. يفسر الانحياز إلى المستقبل ذلك. إذ نريد أن نترك الآلام خلفنا وأن نُبقي الملذات أمامنا. بما أنّ الانحياز الثاني يتعارض مع الأول، لا يُمكن لميلنا إلى التصرف بهاتين الطريقتين أن يثبت أنّه ليس لدينا أي انحياز إلى القريب. قد يفوق تحيزنا إلى المستقبل دائمًا على الانحياز إلى القريب. أتذكّر أنّي قررت، بعد إطفاء الشموع على كعكة عيد ميلادي العاشر، أنّي في المستقبل سأتناول دائمًا أفضل جزء (من المرزبانية) في الأخير وليس في البداية.

في ما يلي مثال آخر. هب أنّه عليّ أن أختار موعد إجراء علاجات مؤلمة. إذا انتظرت لمدة عام، إلى أن يتوفر المستشفى على معدات جديدة، فسيمثل العلاج نصف الألم فقط. وهب أن معدل الخصم الخاص بي انخفض إلى

---

(1) أخذت هذا الرسم البياني عن ج. أنسلي (G. Ainslie) من خلال نوزيك (R. Nozick).

(2) انظر شتروتز (STROTZ).

النصف خلال عام. إذا أجلت العلاج لمدة عام، سأهتم به الآن بمقدار الربع فقط. إذ سيكون في حد ذاته نصف مؤلم، وأنا الآن أخصم منه النصف. ولكن إذا أجلت العلاج، فسيكون عليَّ توقّع عام مؤلم كامل. قد يبدو هذا الاحتمال، حتى لو كان مخفضًا، أسوأ بالنسبة إلي الآن من احتمال العلاج الفوري. إذا كان الأمر كذلك، فعلى الرغم من انحيازي إلى القريب، سأختار العلاج الآن، عندما يكون الألم مضاعفًا.

هناك أشخاص لا يهتمون أكثر بما هو قريب، بل يهتم البعض أكثر بما هو بعيد. يُمكن أن يكون الميل إلى حفظ الإشباع، أو تأجيله، إلزاميًا. لكننا لا نحتاج هنا إلى تحديد عدد الأشخاص الذين لديهم الانحياز إلى القريب.

يوجد سؤال آخر أكثر أهمية. غالبًا ما يُزعم أن هذا الانحياز ينجم دائمًا عن فشل في التخيل أو عن اعتقاد خاطئ. إن يُزعم، على سبيل المثال، أنّه عندما نتخيل الآلام في المستقبل البعيد، فإننا نتخيلها بشكلٍ أقل اتقادًا، أو نعتقد بشكل غامض أنّها ستكون بطريقة أو بأخرى أقل واقعية أو أقل إيلامًا. منذ أن عرض أفلاطون هذه الدعوى[1]، تم تكرارها في كثير من الأحيان. هكذا ادّعى بيغو (A. C. Pigou) أن لدينا «عيبًا في الملَكة القرابية»[2]. وهذه الدعوى متضمنة في تعبيرنا. إن المرء الذي يهتم أقل بمستقبله البعيد هو شخص **غير متبصر**، أو قصير النظر، وهي كلمات تعني باللغة اللاتينية أنّه لا يري المستقبل. ويطلق بعض الاقتصاديين على هذا الموقف **قصر البصر**.

غالبًا ما تصدق دعوى أفلاطون. إنّها تقدم، في حالة العديد من الأشخاص، تفسيرًا جزئيًا لانحيازهم إلى القريب. سيكون من المهم أن تصدق هذه الدعوى دائمًا، وأن تقدّم التفسير بالكامل. لو كان الأمر كذلك، فلن ينجو هذا الانحياز من عملية **التروّي المثالي**. وهذا من شأنه أن يقلل من مقدار التعارض بين صا وبعض صيغ نحا. لكن، كما بينت في المبحث 73 والملحق (جيم) تظل صا ونحا غير متوافقتين.

على الرغم من أن هذه مسألة واقعية، لكنّني متأكد تمامًا من أن ادّعاء أفلاطون غالبًا ما يكون خاطئًا. في ما يلي اختبار ذلك: يجب أن يقرر المرء في التجربة إن كان سيتحمّل بعض الألم من أجل بعض المتعة. يعلم

---

(1) أفلاطون (1).

(2) آ. سي بيغو (A. C. Pigou)، **اقتصاديات الرفاهية** (The Economics of Welfare)، لندن، ماكميلان، 1932، ص. 23.

هذا الشخص أنّه عندما يتخذ قراره، سيتناول حبوبًا تجعله ينسى هذا القرار. وهو ما يجعل توقع الملذات أو الآلام غير مهم. ويعلم هذا الشخص أيضًا أننا لن نخبره **بتوقيت** هذا الألم وهذه اللذة إلا قبل أن يتّخذ قراره بالضبط. نصِف بدقّة ما تنطوي عليه التجربتان. ولكي يتمكن من اتخاذ قرار مستنير تمامًا، يتخيل هذا الشخص بوضوح قدر الإمكان حالتي تحمّله لهذا الألم والاستمتاع بهذه المتعة. ثم نخبره أن الألم سيكون فوريًّا في حين سيتم إرجاء اللذة لمدة عام. هل ستبدو له اللذة الآن أقل اتقاذًا؟ على الأقل في حالتي الخاصة، أنا متأكّد من أنّها لن تبدو له ذلك. لنفترض أنّه متى كان الألم فوريًّا وتم تأجيل اللذة لمدة عام، سيكون لهذا الشخص تفضيل طفيف لعدم تجربة أي منهما، إذ يقرر أن هذه اللذة ليست كبيرة بما يكفي كي يتحمل من أجلها هذا الألم. ثم أخبره أن معلوماتنا كانت خاطئة: إذ ستكون اللذة فورية، في حين يؤجل الألم لمدة عام. أعتقد أنّه من المحتمل أن تفضيل هذا الشخص سيتغير حينها. قد يقرر الآن أنّه **يجدر به تحمّل** هذا الألم من أجل الحصول على هذه المتعة. وبما أن هذا الشخص قد تخيّل هاتين التجربتين عندما لم يكن يعلم توقيتهما، فلن ينتج هذا التغير في تفضيله عن حقيقة مزعومة مفادها أن التجارب اللاحقة تبدو دائمًا في الخيال أقل وضوحًا. سيكون لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأن هذا الشخص منحاز إلى القريب، وبطريقة تنجو من التروي المثالي.

إن الانحياز إلى القريب، في رأيي، شائع. ولكن، لتجنّب الحجة، يُمكننا مناقشة شخص متخيّل. يهتم هذا الشخص أكثر بمستقبله الأقرب، لأنه ببساطة أقرب، ويفعل ذلك حتى عندما يدرك الوقائع ويفكر بوضوح. سأسمي هذا الشخص **القُزياني**. لن يؤثر على الحجة إن كان هناك، كما أعتقد، العديد من الأشخاص الفعليين مثله.

غالبًا ما يكون ما هو أفضل لشخص ما، أو أكثر ما يكون في مصلحته غير واضحين، لأن الحقائق مريبة، وبسبب الخلاف بين النظريات المتنافسة حول المصلحة الذاتية. لكن وفق كل النظريات المعقولة، تم الاتفاق على نقطة واحدة مفادها عندما نقرر ما هو في مصلحة شخص ما، يجب علينا أن نحذر من عدم اليقين، وليس من مجرد البعد. يجب ألّا نعطي أهمية أقل للمستقبل البعيد لهذا الشخص، أو نولي أهمية أكبر لرغباته الراهنة.

قد نعتقد أنّه ينبغي في بعض الأحيان أن نعطي أهمية أكبر للرغبات الراهنة لشخص آخر. وقد نظن أنّه من الخطأ تجاوز رغبات هذا الشخص

الراهنة، وإجباره على فعل ما سيكون أفضل له. لكننا نظن أن هذا خطأ لأنه ينتهك استقلالية هذا الشخص. وهذا ينسجم مع ادعائي بأنه، وفق جميع النظريات المعقولة حول المصلحة الذاتية، عند تقرير ما هو الأفضل لشخص ما، يجب **ألا** نعطي أهمية أكبر لرغبات هذا الشخص الراهنة. يجب أن نُعطي القدر نفسه من الأهمية لجميع فترات حياة هذا الشخص.

يتصرف شخص ما بطريقة لاعقلانيّة، حسب نظرية المصلحة الذاتية، عندما يفعل ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه. يسلك الشخص الذي تخيلته على هذا النحو دائمًا. ولأن القرباني منحاز إلى القريب، فغالبًا ما يؤجل الآلام إراديًا بتكلفة متوقعة تجعلها أسوأ. إنّه يفعل، في هذه الحالات، ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه.

دعونا الآن نقارن موقفه بموقف شخص من أتباع المصلحة الذاتية. هل الانحياز إلى القريب أقل عقلانية من الانحياز لصالح الفرد؟ من الضروري للدفاع عن ص‍ا أن نجيب بـ«نعم».

يدرك القرباني الوقائع ويفكر بوضوح. يجب أن نضيف افتراضًا آخر. قد يتمنّى أولئك الذين لديهم انحيازٌ ما ألّا يكون لديهم. وهو أمر شائع جدًّا في حالة الانحياز إلى القريب. بعد وصف كيف أن هذا الانحياز يجعله يتصرف ضد مصالحه، كتب هيوم قائلًا: «قد أندم على هذا العجز الطبيعي بشدة»[1]. ويجب أن نسلّم بأن القرباني ليس لديه مثل هذا الندم. وحده هذا الافتراض يجعل المقارنة نزيهة، لأنه عادة ما يفترض أن الذين يهتمون بالمصلحة الذاتية، لا يندمون على انحيازهم لصالحهم. وعلاوة على ذلك، عندما يرفض القرباني ص‍ا، سيلتمس نح‍ا، ويمكن أن تخفض الصيغة النقدية لـ نح‍ا الرغبات التي يتمنّى العامل عدم امتلاكها. قد يزعم أننا يجب إمّا أن نُعطي هذه الرغبات أهمية أقلّ أو لا نعطيها أي أهمية. لذلك يجب أن نسلم بأن القرباني لا يندم على انحيازه إلى القريب.

قد يعترض بأنه عندما يعاني من آثار هذا الانحياز، يجب أن يندم على ذلك. ولكن، كما سأوضح في المبحث 71، لا يندم القرباني أبدًا على أن لديه هذا الانحياز الآن، أو كان لديه هذا الانحياز في الماضي القريب. إنّه على الأكثر يندم على أنّه كان لديه في الماضي البعيد. إن يسلك على هذا النحو بسبب انحيازه الراهن، ولا يندم أبدًا على هذا الانحياز.

---

(1) هيوم (1)، الكتاب الثالث، الباب الثاني، المبحث السابع.

63. حجة انتحارية

كيف ينبغي لمنظّر المصلحة الذاتية انتقاد القرباني؟ أمام الاختيار بين ألم طفيف قريب، أو ألم أسوأ كثيرًا في وقت لاحق، غالبًا ما يختار القرباني الألم الأسوأ عن قصد. وغالبًا ما يفضل متعة قليلة قريبة على متعة أكبر في وقت لاحق. لذلك يجب عليه أن يزعم، مع هيوم، «بالكاد يخالف العقل تفضيلي لخير أدنى معروف لي على خير أعظم»[1]. قد يبدو هذا الخيار المتعمد لما يدرك أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه الأوضح لحالة لاعقلانيّة ممكنة. قد يقول مُنظِّر صا: «إن القاعدة الأولى للعقلانية هي رفض ما تعلم أنّه أسوأ».

يمكن للقرباني الإجابة: «إذا كان الفرق الوحيد بين الألمين هو أن أحدهما سيكون أسوأ، فأنا أقبل قاعدتك. لكن في الحالات التي نناقشها، هناك اختلاف آخر. عندما أختار بين ألمين، أفكر في كم سيكونان مؤلمين، ومدى قرب معاناتي لهما. فأنا لا أختار ببساطة ما أعلم أنّه أسوأ، بل أختار أسوأ ألمين فقط عندما يكون المقدار الذي يجعله أسوأ، بالنسبة إلي الآن، يفوقه المقدار الذي يجعله بعيدًا في المستقبل».

يجب أن يجيب مُنظِّر صا أنّه من غير العقلاني أن نأخذ في الحسبان القرب. قد يدّعي، نقلا عن رولز: «إن الوضع المؤقت وحده، أو البعد عن الحاضر، ليس سببًا لتفضيل إحدى اللحظات على أخرى»[2]. وبشكل عام، قد يُعيد مُنظِّر صا إحياء مطلب الحياد الزمني.

قلت في وقت سابق أنّه إذا سلم مُنظِّر صا بنظرية تحقيق الرغبة حول المصلحة الذاتية، فعليه التخلّي عن مطلب الحياد الزمني. وفق هذه النظرية حول المصلحة الذاتية، يستلزم هذا المطلب، بشكل لا يصدّق، أنّه يجب علينا الآن أن نحقق بعض الرغبات التي كانت لدينا من قبل، على الرغم من أننا لا نفعل ذلك الآن ولن نمتلك أبدًا هذه الرغبات. في ما يلي، سأفترض أن مُنظِّر صا يرفض نظرية تحقيق الرغبة، ويقبل إمّا نظرية اللذة، أو صيغةً ما لنظرية قائمة الأهداف. بناء على هذا الافتراض، إذا كان مُنظِّر صا يطلب حيادًا زمنيًا، فلا يحتاج إلى ادّعاء أنّنا يجب أن نحاول تحقيق مثل هذه الرغبات الماضية. يُمكن أن يكون إدعاؤه كالآتي: عندما

---

(1) هيوم (1)، الكتاب الثاني، الباب الثالث، المبحث الثالث.

(2) رولز، ص. 420.

نفكر في الملذّات والآلام، أو السعادة والمعاناة، لا يُمكن أن يكون للاختلافات في التوقيت فقط أهمية عقلانيّة.

كيف ينبغي لمُنظّر صا أن يدعم هذه الدعوى؟ لماذا لا يجب أخذ الزمن في الاعتبار؟ قد يقول:

> إن مجرد اختلاف حول **زمن** حدوث شيء ما لا يمثّل فرقًا في نوعيته. إن حقيقة كون الألم أبعد في المستقبل لن يجعله أبدًا، عندما يحدث، أقل إيلامًا.

إن هذه حجة **ممتازة**. إنّها إلى حد بعيد أفضل اعتراض على الانحياز إلى القريب. لكن مُنظّر صا لا يُمكنه إعمال هذه الحجة لأنها سيف ذو حدين. يُمكن استخدام الحجة نفسها ضد نظرية المصلحة الذاتية. مثلما يأخذ القرباني في الاعتبار **متى** يشعر بالألم، يأخذ مُنظّر صا في الاعتبار **من** سيشعر به. ولا يحدث مجرد الاختلاف حول من يشعر بالألم فارقًا في نوعيته. إذ كون الألم لدى شخص آخر لا يجعل الأمر أقل إيلامًا.

يأخذ مُنظّر صا في الحسبان (1) مدى سوء الآلام، و(2) من سيشعر بها. لذلك يختار في بعض الأحيان أسوأ الألمين. ويختار أحيانا ألمًا أسوأ لشخص آخر بدلًا من ألم أقل لنفسه. (قد يبدو أنّه سيتخذ هذا الخيار دائما. لكن هذا يفترض أن يكون مُنظّر صا بالضرورة أنانيًا محضًا. كما ذكرت من قبل، إن هذا خطأ، لأن الشخص الذي يقبل صا قد يحب أشخاصًا آخرين. لذلك قد يكون الأمر أسوأ بالنسبة إليه إذا تهرّب من ألمٍ أقل على حساب فرض ألم أسوأ على شخص يحبه).

يأخذ القرباني في الحسبان (1) مدى سوء الآلام، و(2) من سيشعر بها، و(3) متى سيشعر بها. يُمكنه أن يقول لمُنظّر صا: «إذا كنت تأخذ بعين الاعتبار من سيشعر بالألم، فلماذا لا يُمكنني اعتبار متى يتم الشعور بالألم»؟ قد توجد إجابات عن هذا السؤال، وقد توجد حجج لإثبات أن الاختلافات في الهُويّة الشخصية لها أهمية تفتقر إليها الاختلافات في التوقيت. إن النقطة التي عرضت حتى الآن هي فقط ما يلي. لا يُمكن لمُنظّر صا إعمال أفضل حجة واضحة عند تفسيره لما لا يُمكن أن يكون للزمن أهمية عقلانية. لا يستطيع أن يعتمد حقيقة أن الألم ليس أقل إيلامًا لأنه أقل قربًا، والألم ليس أقل إيلامًا لأنه ألم شخص آخر.

قد يقول مُنظّر صا:

إنّك تسيء فهم حجتي. إن كون الألم أبعد في مستقبلك لا يُمكن أن يجعله أبدًا أقل إيلامًا **لك**. ولكن كون هذا الألم لشخص آخر يجعله أقل إيلامًا **لك**. إذا كان الألم لشخص آخر، فلن يؤذيك ذلك بتاتًا.

تعرض العبارة الثانية من هذه العبارات ادّعاءين: إن الألم البعيد في مستقبلي لا يجعله إمّا (أ) أقل ألمًا، وإمّا (ب) يجعل ألمي أقل. إن (أ) صادقة، لكنها غير مهمة، بما أن الاعتراض الذي تعتمده ينطبق بالقدر بنفسه على نظرية المصلحة الذاتية. إن كون الألم لشخص آخر لا يجعله أقل إيلامًا. و(ب) صادقة أيضًا. إنّ كون الألم بعيدًا في مستقبلي لا يجعله **ألمي** الأقل. لكن هذه الحقيقة ليست حجة. ما يحتاج مُنظّر صا إلى ادعائه، عند مهاجمة القرباني، هو أنّ الاختلاف في **من** يشعر بالألم له أهمية عقلانية جمة، بينما لا يُمكن أن توجد أهمية عقلانية في **متى** نشعر بالألم. كل ما تشير إليه (ب) هو وجود اختلافات **مختلفة**. إن الزمن ليس مثل هُويّة الشخص.

لا يُمكن لهذا، في حد ذاته، أن يثبت أن الزمن أقل أهمية.

سألخص الآن هذه الدعاوى. يجب على مُنظّر صا أن ينتقد القرباني. وَفقًا لـ صا، يجب أن نأخذ في الاعتبار الاختلافات في الألم وفي هُويّة من يعانون معًا. يأخذ القرباني أيضًا في الاعتبار الاختلافات في التوقيت.لم يُثبت مُنظّر صا أن الاختلافات في الهُويّة الشخصية لها أهمية عقلانيّة تفتقر إليها الاختلافات في التوقيت. قد توجد حجج على هذه الدعوى، لكنني لم أعرض بعد حجة كهذه. لا يستطيع مُنظّر صا استخدام أفضل حجة. ولا يُمكن أن يرفض الاختلافات في التوقيت من خلال ادّعاء أنّها ليست اختلافات في الألم، وليست اختلافات في هُويّة الشخص أيضًا. كما لا يستطيع مُنظّر صا رفض الاختلافات في التوقيت على أساس أنّها ليست اختلافات في هُويّة الشخص. إن كونها اختلافات **مختلفة** لا يُمكن أن يثبت أن لإحداها أهمية عقلانية يفتقر إليها الآخر.

64. معاناة الماضي أم المستقبل

قد يزعم مُنظّر صا أنّه لا حاجة للحجة. لا يُمكننا مناقشة كل شيء، فهناك بعض الأشياء التي يجب أن نسلّم بها. وقد يقول هذا عن ادعائه الراهن. قد يقول إننا عندما نقارن السؤالين: «لمن يحدث ذلك»؟ و«متى يحدث ذلك»؟، نرى بوضوح أن السؤال الأول فقط له أهمية عقلانية. نرى

بوضوح أنّه ليس من غير العقلاني أن نهتم بقدرٍ أقلّ بألمٍ ما إذا شعر به شخص آخر، لكن من غير العقلاني أن نهتم به أقل لمجرّد وجود فرق في متى يشعر المرء بالألم.

هل هذا صحيح؟ إن الانحياز إلى القريب ليس تحيزنا الوحيد المتعلق بالزمن. إننا منحازون أيضًا إلى المستقبل. هل هذا الموقف غير عقلاني؟ لنتأمل **عملياتي الماضية أو المستقبلية.**

الحالة الأولى: أنا في مستشفى ما لإجراء عملية جراحية. ونظرًا لأنه آمن تمامًا وناجح دائمًا، فليست لدي أي مخاوف بشأن النتائج. قد تكون العملية الجراحية قصيرة، أو قد تستغرق وقتًا طويلًا. ولأنني يجب أن أتعاون مع الجراح، لا يُمكن تخديري. لقد أجريت هذه العملية مرة واحدة من قبل، وأستطيع أن أتذكّر كم كانت مؤلمة. تبعًا لسياسة جديدة، نظرًا لأن العملية مؤلمة جدًا، يتمّ حاليًا إجبار المرضى على نسيانها، إذ يزيل مخدر معين ذكرياتهم للساعات القليلة الماضية.

لقد استيقظت للتو. لا أستطيع تذكّر خلودي إلى النوم. أسأل ممرضتي عما إذا كان قد تقرر موعد عمليتي، والمدة التي يفترض أن تستغرقها. تجيب بأنها تعرف حقائق عني وعن مريض آخر، لكنها لا تستطيع تذكر على من تنطبق هذه الحقائق. يُمكنها أن تخبرني فقط أن ما يلي صحيح: قد أكون المريض الذي خضع لعملية جراحية بالأمس. في هذه الحالة، كانت عمليتي الأطول على الإطلاق، إذ استمرّت عشر ساعات. وقد أكون بدلًا من ذلك المريض الذي سيخضع لعملية جراحية قصيرة في وقت لاحق اليوم. وهكذا قد يصدق إمّا كوني عانيت لمدة عشر ساعات، أو أنّني سأعاني لمدة ساعة واحدة.

فأطلب من الممرضة أن تكتشف أيهما صحيح. بينما هي في الخارج، من الواضح بالنسبة إليّ أيهما أُفضّل أن يكون صحيحًا. إذا علمت أن الأول صحيح، فسأشعر بالارتياح الشديد.

يجعلني انحيازي إلى المستقبل أشعر بالارتياح هُنا لأنّ ألمي كان في الماضي. قد يجعلني انحيازي إلى القريب، بالطريقة نفسها، أشعر بالارتياح لأن ألمًا ما قد تأجل. في كلتا الحالتين، قد أفضّل توقيتًا مختلفًا لمحنتي، حتى لو كانت

هذه المحنة، في التوقيت المختلف، ستكون أسوأ بكثير. بالمقارنة مع ساعة من الألم في وقت لاحق اليوم، ربما أفضّل، مثل القرباني، عشر ساعات من الألم في العام المقبل. أو كما في هذا المثال، قد أفضّل عشر ساعات من الألم يوم أمس.

هل هذا التفضيل الثاني غير عقلاني؟ هل يجب، بدلًا من ذلك، أن آمل أن أكون المريض الثاني الذي سيحدث ألمه في ما بعد؟ قبل أن أناقش هذا السؤال، يجب أن أشرح سمة هذه الحالة: فقدان الذاكرة المستحث.

يزعم بعض الكتاب أنّه إذا لم يتم ربط فترة من مستقبلي ببقية حياتي بواسطة الذاكرة، فيمكنني أن أتجاهل بشكل عقلاني ما سيحدث لي خلال هذه الفترة. حسب هؤلاء الكتاب، إن جرعة مضاعفة من فقدان الذاكرة جيدة مثل التخدير. إذا لم تكن لديّ أيّ ذكريات أثناء معاناتي، ولن تكون لديّ أي ذكريات عن معاناتي في وقت لاحق، فلا داعي للقلق، كما يزعمون، بشأن هذه المعاناة المستقبلية. إنّه ادّعاء مثير للجدل. لكن حتى لو كان مستساغًا، فإنّه لا ينطبق على مثالي، إذ لا ينطوي على جرعة **مضاعفة** من فقدان الذاكرة. خلال عمليتي الجراحية المؤلمة، سأستحضر كل ذكرياتي. صحيح أنّني يجب بعد ذلك أن أنسى العملية. لكن هذا لا يزيل سبب اهتمامي بمعاناتي المستقبلية. إذا أنكرنا ذلك، فسيتعين علينا أن ندعي أنّه لا ينبغي لأحد، وهو على وشك الموت، أن يهتم عندما يعلم حقيقةً نافلةً تكمن في أنّه سيموت بطريقة مؤلمة. لن يتذكّر في وقت لاحق **هذه** الآلام.

إذا تخيلنا أنفسنا في مكان المريض الذي سيعاني لمدة ساعة في وقت لاحق اليوم، فإن معظمنا سيهتم بالأمر. نهتم على الرغم من أننا نعلم أننا لن نتذكر في وقت لاحق هذه الساعة من الألم. وأستطيع الآن شرح لماذا تتضمن حالتي فقدان الذاكرة المستحث. إنّها توفر لنا المقارنة الصحيحة. لو علمت أنّني المريض الثاني، سأكون في الحالة الذهنية التالية: أعتقد أنّه سيكون لدي ألم لمدة ساعة في وقت لاحق اليوم، ويمكنني أن أتخيل تقريبًا مدى فظاعة الألم الذي سأعانيه. وهذا يكفي ليجعلني أشعر بالقلق. لو علمت بدلًا من ذلك أنّني المريض الأول، فسأكون في حالة ذهنية قابلة للمقارنة تمامًا. أعتقد أنّني عانيت بالأمس من ألم لمدة عشر ساعات، وأستطيع أن أتخيل تقريبًا مدى فظاعة الألم الذي عانيته. تختلف حالتي الذهنية فقط من ناحيتين أنا في صدد مناقشتهما. إن زمن اعتقادي مختلف، يتعلق بالماضي بدلًا من المستقبل. وهو اعتقاد حول عشر ساعات

من الألم بدلًا من كونه حول ساعة واحدة. ستكون المقارنة مربكة لو لم أكن أعتقد أنّني عانيت بالأمس فقط، بل أتذكر أيضًا المعاناة. عندما أعتقد أنّني سأعاني في وقت لاحق اليوم، لا يكون لدي ما يقارن بذكريات هذه المعاناة المستقبلية. وتكون ذكريات الألم مختلفة تمامًا، بعضها مؤلم في حد ذاته، وبعضها الآخر ليس كذلك. ومن ثَمّ يتخلص المثال من سمة غير ذات صلة ومعقدة لو كان لي حول الألم الذي عانيته في الماضي، ما سيكون لي حول ألم مستقبلي فقط: أي اعتقاد مع القدرة على تخيّل فظاعة الألم.

ينقي فقدان الذاكرة المستحث الحالة، لكنه قد يستمر في إثارة الشك. لذلك أضيف:

> **الحالة الثانية**: عندما أستيقظ، أتذكّر فترة طويلة من معاناة الأمس. لكنني لا أتذكر كم دامت هذه الفترة. أسأل ممرضتي عما إذا كانت العملية قد تمت أم أحتاج لجراحة إضافية. كما كان الحال من قبل، فهي تعلم الحقائق عن مريضين، لكنها لا تستطيع أن تتذكّر أيهما أنا. إذا كنتُ المريض الأول، فقد عانيتُ أمس خمس ساعات من الألم، وقد انتهت عمليتي. وإذا كنتُ المريض الثاني، فقد عانيتُ أمس ساعتين من الألم، وسأعاني اليوم ساعة أخرى من الألم في وقت لاحق[1].

لا يوجد في الحالة الثانية فقدان الذاكرة، لكنّ هذا لا يُحدث فرقًا. إمّا أني عانيت لمدة خمس ساعات ولن أعاني من أي ألم آخر مرتقب، وإمّا عانيت لمدة ساعتين وسأعاني ساعة ألم أخرى قادمة. أنا أفضّل مرة أخرى أن يصدق الخيار الأول. إذ أفضل أن تشمل حياتي مزيدًا من ساعات الألم، إذا كان هذا يعني أنّ أيًا من هذا الألم لن يحدث في ما بعد.

إذا تخيّلنا أنفسنا في مكاني في هاتين الحالتين، فسيكون لمعظمنا تفضيلي. إذا لم نكن نعلم إن كنا قد عانينا لعدة ساعات، أو سنعاني لاحقًا لمدة ساعة واحدة، فغالبيتنا سيفضّل بقوةٍ أن يصدق الخيار الأول. إذا استطعنا تحقيق ذلك، فسنفعل بلا شك. إذا كنا متدينين فقد ندعو أن يتحقق ذلك. وفق بعض الروايات، تلك هي الطريقة الوحيدة التي يُمكن تصورها للتأثير على الماضي. قد يكون الله قد خلق بعض الأحداث الماضية فقط لأنه كان يملك، في ذلك الوقت، علمًا مسبقًا بالأثر الرجعي للدعاء اللاحق، واختار قبول هذا الدعاء. حتى لو لم نعتقد أننا نستطيع بهذه الطريقة، من خلال نعمة الله،

(1) اقترح عليّ هذه الصيغة للحالة ج. هارمان (G. Harman).

أن نتسبب في أن يكون ألمنا في الماضي، فإننا سنفضل بشدة أن يكون في الماضي حتى لو كان ذلك بتكلفة استمراره عشر مرات.

هل هذا التفضيل غير عقلاني؟ معظمنا سيجيب بـ«لا». إذا قبل مُنظِّر صا هذا الجواب، فيجب عليه التخلي عن ادعائه بأن السؤال «متى» ليس لديه أهمية عقلانية. بحيث لا يستطيع أن يدّعي أن مجرد الاختلاف في توقيت الألم، أو في علاقته باللحظة الراهنة، «ليس في حد ذاته أساسًا عقلانيًا للحصول على قدر أكبر أو أقل من الاهتمام به»[1]. سواء كان الألم في الماضي أم في المستقبل فهو مجرد اختلاف في علاقته باللحظة الراهنة. وإذا لم يكن من غير العقلاني الاهتمام أكثر بالآلام التي ستحدث في المستقبل، فلماذا من غير العقلاني الاهتمام أكثر بالآلام التي ستحدث في المستقبل القريب؟ إذا اعترف مُنظِّر صا بأن أحد منطلقي الحياد الزمني يُمكن الدفاع عنه، فكيف يُمكنه انتقاد الآخر؟

65. اتجاه السببية

قد يقول مُنظِّر صا: «بما أنّه لا يُمكننا التأثير على الماضي، فهذا سبب وجيه لنكون أقل اهتمامًا به. لا يوجد مثل هذا التعليل للانحياز إلى القريب».

يمكن الرد عليه كما يلي: يُمكننا أولا أن نشير إلى أننا نظل منحازين إلى المستقبل حتى عندما لا يُمكن أن يتأثر مثلما هو حال الماضي. لنفترض أننا في السجن، وسيتم تعذيبنا في وقت لاحق اليوم. في مثل هذه الحالات، عندما نعتقد أن معاناتنا المستقبلية أمرٌ لا مفر منه، فإن موقفنا منه لا يتماشى مع موقفنا من المعاناة الماضية. لن نتصور أنه: «بما أن التعذيب أمرٌ لا مفر منه، فهذا يعادل وجوده بالفعل في الماضي». نشعر بالارتياح الشديد عندما تكون مثل هذه الآلام الحتمية في الماضي. في مثل هذه الحالات، لا يُمكن تعليل الانحياز إلى المستقبل من خلال اعتماد اتجاه السببية. إن أساس اهتمامنا بهذه الآلام في المستقبل، على عكس الآلام الماضية، ليس هو إمكانية التأثير عليها. إذ نعلم أننا لا نستطيع التأثير عليها. إننا مهتمون بهذه الآلام في المستقبل لمجرد أنّها لم تَصِر في عِداد الماضي بعد.

قد يجيب مُنظِّر صا قائلًا: «لا يحتاج مثل هذا التعليل إلى أن يسري

(1) رولز، ص. 293.

على كل حالة. عندما نناقش موقفًا عامًا، يجب أن نكتفي بحقيقة عامة. مثل هذه المواقف لا يُمكن «ضبطها». أي مدى توافق الأحداث في المستقبل في **معظم** الحالات مع ما إذا كنا نستطيع التأثير علبها أم لا. يكفي هذا لتعليل الانحياز إلى المستقبل. إذا افتقرنا إلى هذا الانحياز، فسنهتم بالآلام والملذات الماضية، وهذه لا يُمكننا التأثير عليها. وهذا من شأنه أن يصرف انتباهنا عن الآلام والملذات المستقبلية التي يُمكننا التأثير عليها. نظرًا لأننا سنشتت انتباهنا بهذه الطريقة، سنكون أقل نجاحًا في محاولاتنا الحصول على متع المستقبل وتجنب آلامه. وهذا سيكون أسوأ بالنسبة إلينا».

يمكننا الإجابة: «إذا كان هذا صحيحًا، فهناك حقيقة أخرى مماثلة. إذا كنا مهتمين بالقدر نفسه بآلام وملذات مستقبلنا **البعيد**، فإنّ هذا سيصرف انتباهنا عن آلام وملذات المستقبل القريب. وإذا كنّا نريد تخفيف معاناتنا في المستقبل، فيجب أن نولي المزيد من الاهتمام للآلام المحتملة في المستقبل القريب، نظرًا لأن لدينا وقت أقل لتجنب أو تخفيف هذه الآلام. تنطبق دعوى مماثلة على الملذّات المستقبلية. إن حاجتنا إلى التأثير في المستقبل القريب أكثر إلحاحًا. إذا كانت دعواك تعلّل الانحياز إلى المستقبل، فإن هذه الدعوى تعلل الانحياز إلى القريب».

يمكننا أن نضيف: «إننا نهتم أكثر بالمستقبل القريب حتى في الحالات الخاصة التي لا نستطيع التأثير فيه. لكن هذه الحالات تتوافق مع الحالات الخاصة التي لا يُمكننا التأثير فيها على المستقبل. تتوافق كل هذه المواقف تجاه الزمن تقريبًا مع تلك الحقائق حول السببية. ومن ثَمّ لا يُمكن أن تثبت ادّعاءاتك أن واحدًا فقط من هذه المواقف يُمكن الدفاع عنه».

قد يقول مُنظّر صا: «إنك تتجاهل اختلافًا واحدًا. يُمكننا أن نتصرف مباشرة وفق الانحياز إلى القريب. إذا كان من المقرر أن نعاني من ألم ساعة واحدة في وقت لاحق اليوم، فقد نتمكن من تأجيل هذا الألم، بتكلفة جعله أسوأ. قد نقوم، مثل القرباني، باستبدال ألم لمدة عشر ساعات في العام المقبل بهذا الألم. لكن لا يُمكننا استبدال ألم لمدة عشر ساعات بالأمس بهذا الألم. لا يُمكننا وضع آلام المستقبل في الماضي بتكلفة جعلها أسوأ. يتجلّى الفرق المهم في ما يلي: بما أننا نستطيع التأثير على المستقبل القريب والمستقبل البعيد معًا، فإن انحيازنا إلى القريب يجعلنا نتصرف في الغالب ضد مصالحنا الخاصة، لأنّ هذا الانحياز سيئ بالنسبة إلينا. في المقابل، بما أننا لا نستطيع التأثير على الماضي، فإن انحيازنا إلى المستقبل لا

يجعلنا نتصرف ضد مصالحنا. إن هذا الانحياز الثاني ليس سيئًا بالنسبة إلينا. وهذا هو السبب في أن الانحياز الثاني فقط يُمكن الدفاع عنه».

توجد ثلاثة ردود على ذلك: (1) تتكون هذه الحجة من مقدمة خاطئة. إذ كون الموقف سيّئ بالنسبة إلينا لا يُثبت أنّه غير عقلاني. يُمكنه أن يُثبت على الأكثر أننا يجب أن نحاول تغيير هذا الموقف. إذا قُتل شخص ما أحبه، فربما سأحاول، بعد فترة، تخفيف حزني. لكن هذا لا يثبت أنّه ليس لدي أي سبب للحزن. إن الحزن ليس غير لاعقلانيّ لمجرد أنّه يجلب التعاسة. أجاب هيوم على الدعوى: «حزنك بلا فائدة»، قائلًا: «صحيح تمامًا، ولهذا السبب بالذات، أنا آسف»[1].

(2) حتى إذا تم رفض (1)، تبطل هذه الحجة. إنّها تسلّم بأن ما يهم هو ما إذا كان شيء ما سيّئ بالنسبة إلينا. إنّها تفترض صحة ما يطلب إثباته. يدين مُنظّر صا الانحياز إلى القريب. إذا كان لدينا هذا الانحياز، فإننا نهتم أكثر بمستقبلنا القريب، وما سيكون، بشكل عام، الأسوأ بالنسبة إلينا قد يكون أفضل لنا في المستقبل القريب. إذا كان انحيازنا قابلًا للدفاع عنه، فبإمكاننا إذا أن ننكر افتراض أن ما يهم هو ما إذا كان شيء ما سيئًا بالنسبة إلينا. بما أنّه يُمكن رفض هذا الافتراض متى كان تحيّزنا قابلًا للدفاع عنه، فلا يُمكن أن يساعد على إثبات أن تحيزنا **ليس** قابلًا للدفاع عنه.

(3) لم تثبت أن الانحياز إلى القريب أمر سيّئ بالنسبة إلينا. نظرًا لأن لدينا حاجة ملحة للتأثير على المستقبل القريب، فإنّ الانحياز إلى المستقبل قريب جيد لنا من بعض النواحي. لكن دعونا نفترض أن هذا الانحياز، بشكل عام، أمر سيئ بالنسبة إلينا. وكذلك **الانحياز إلى المستقبل**. سيكون من الأفضل لنا، كما سأبين لاحقا، ألا نهتم أكثر بالمستقبل. تتضمن الحجة أعلاه فرضية أخرى خاطئة. إذ لا يصدق أن الانحياز إلى المستقبل ليس سيئًا بالنسبة إلينا.

يجب على مُنظّر صا إدانة الانحياز إلى القريب. إذا كان نقده يعتمد الحياد الزمني، فيجب عليه أيضًا انتقاد الانحياز إلى المستقبل. يحاول مُنظّر صا، من خلال اعتماد الحقائق حول السببية، تجنُّب هذا الاستنتاج، غير أن محاولته باءت بالفشل.

عند إدانته الانحياز إلى القريب، قد يقول مُنظّر صا: «بما أن حاجتنا إلى

(1) هيوم (2)، ص. 177.

التأثير على القريب أكثر إلحاحًا، فإن الانحياز إلى القريب أمر طبيعي جدًّا. ليس من المستغرب أن التطور يعطي هذا الانحياز لجميع الحيوانات. ولكن بما أننا عقلانيون، يُمكننا أن نرتفع فوق ما نرثه من التطور ونراجعه بشكل نقدي. يُمكننا أن نرى أن هذا الانحياز لا يُمكن أن يكون عقلانيًا. لا يُمكن أن يكون حدوث ألم ما في المستقبل القريب سببًا في الاهتمام به أكثر. إذ لا يُمكن أن يكون لمجرد الاختلاف في التوقيت أهمية عقلانية»[1].

إذا عرض مُنظِّر صا هذه الدعوى، فعليه تقديم دعوى مماثلة حول الانحياز إلى المستقبل. قد يقول: «بما أننا لا نستطيع التأثير على الماضي، فمن الطبيعي أن نهتم به بشكل أقل. لكن هذا الانحياز لا يُمكن أن يكون عقلانيًا. يكون هذا أوضح عندما لا نستطيع التأثير على المستقبل. لا يُمكنه أن يكون حدوث ألم ما لا مفر منه في المستقبل، وليس في الماضي، سببًا لزيادة الاهتمام به. من غير العقلاني أن يخفف عندما يكون في الماضي».

في ما يخص عملياتي الجراحية الماضية أو المستقبلية، سأفضل أن يصدق أنّي عانيت لعدة ساعات بالأمس بدلًا من أنّي سأعاني لمدة ساعة في وقت لاحق اليوم. ليس هذا تفضيلًا يُمكنني أن أتصرف وفقه. لكن هذا لا صلة له بمسألة ما إذا كان هذا التفضيل لاعقلانيًا. لا يستطيع مُنظِّر صا الادّعاء بأنه ليس لاعقلانيًا لأنني لا أستطيع التصرف بناء عليه. بل قد يقول:«يا له من تفضيل سخيف! يجب أن تكون ممتنًا لعدم قدرتك على التصرف بناءً عليه». وهذا ما يجب أن يقوله، إذا استمر في ادعائه بأن اهتمامنا بأنفسنا يجب أن يكون محايدًا زمنيًا. إذا كان يدين الانحياز إلى القريب لأنه لا يُمكن أن يكون لزمن الشعور بألم ما أهمية عقلانية، فيجب عليه أن يدين الانحياز إلى المستقبل. يجب أن يدعي أنّه من غير العقلاني أن يخفف ألمًا ما عندما يكون في الماضي. معظمنا سيجد هذا صعب التصديق. إذا أصرّ مُنظِّر صا على أننا يجب أن نكون محايدين زمنيًا، فإن معظمنا سيعترض.

66. حيادية زمنية

قد يغير مُنظِّر صا موقفه. قد يدين الانحياز إلى القريب، ليس على الأساس العام لكون السؤال «متى» لا يُمكن أن تكون له أهمية عقلانية، بل على أساس خاص أكثر.

---

(1) أعيد بعض ملاحظات روبيرت نوزيك.

قد ينتقل إلى الطرف الآخر، ويدعي أن الحياد الزمني لا يُمكن تصوره. إذ قد يدعي أنّه من غير المعقول أن نفتقر إلى الانحياز إلى المستقبل. إذا صدق ذلك، فقد ينتقد مرة أخرى أحد هذين الموقفين فقط. لا يُمكن أن يكون من غير العقلاني أن نتخذ موقفًا ما ليس من المعقول أن نفتقر إليه. ولكن، على عكس الانحياز إلى المستقبل، من الواضح أن الانحياز إلى القريب شيء يُمكن أن نفتقر إليه. يُمكن أن نهتم بالقدر نفسه بجميع مراحل مستقبلنا. بعض الناس يفعلون ذلك. يُمكن أن يدعي مُنظِّر صا أن هذا هو النمط العقلاني الوحيد للاهتمام.

هل من المعقول أننا قد نفتقر إلى الانحياز إلى المستقبل؟ لا يُمكن أن تكون مواقفنا تجاه الماضي مثل مواقفنا تجاه المستقبل. تقتضي بعض المشاعر أو ردود الفعل معتقدات حول السببية. وبما أننا لا نستطيع التأثير على الماضي، لا يُمكن لهذه المشاعر وردود الفعل أن تكون ذات أثر رجعي. ومن ثَمّ، لن نتمكن من تشكيل نية لفعل شيء بالأمس، أو نصمم بحزم على تحقيق أفضل ما يوجد وراءنا.

هل هناك حالات ذهنية تطلعية بشكل جوهري، بحيث لا يُمكن تفسيرها من خلال اتجاه السببية؟ إنّه سؤال فضفاض، لست بحاجة لتقديم إجابة كاملة عنه. سيكفيني النظر في أهم الحالات الذهنية التي تدخل ضمن انحيازنا إلى المستقبل.

إحدى هذه الحالات هي الرغبة. تشير لغاتنا إلى أن الرغبات تطلعية بشكل جوهري. قارن «أريد أن أذهب إلى مدينة البندقية في الشتاء المقبل» مع «أريد أن أكون قد ذهبت إلى مدينة البندقية في الشتاء الماضي». الدعوى الثانية غامضة.

إن لغتنا هنا مضلِّلة. لنتأمل:

> **رغبتي المحايدة زمنيًّا:** علمت أن صديقة قديمة تموت الآن في بلد بعيد. افترقنا في لحظة غضب ألوم نفسي الآن عليها. بعد أن علمت أن صديقتي تموت، لدي رغبة قوية في أن أطلب منها أن تسامحني. نظرًا لأنه لا يُمكن الحديث معها عبر الهاتف، فإن أفضل ما يُمكنني فعله هو بعث رسالة سريعة، مطالبًا بالمسامحة وتوديعها. بعد أسبوع، لا أعلم إن كانت صديقتي لا تزال على قيد الحياة أم أنّها تلقّت رسالتي. تكمن رغبتي القوية في أن تتوصل برسالتي قبل وفاتها.

إذا كانت الرغبات تطلّعية بشكل أساسي، فيجب أن أكون في حالتين ذهنيتين: رغبة مشروطة وأمل مشروط. لا بُدّ من القول إنّني أريد أن تتوصل صديقتي، إذا كانت على قيد الحياة، بالرسالة قبل وفاتها، وأن آمل، إذا ماتت، أن تكون قد استلمت الرسالة قبل وفاتها. لكن هذا الوصف، حتى وإن كان مطلوبًا من الناحية اللغوية، فهو مضلِّل. إن التمييز هنا بين حالتين ذهنيتين: الرغبة والأمل، هو تقسيم ما هو بطبيعته حالة واحدة. إن «أملي» بطبيعته وقوته مثل «رغبتي» تمامًا. ما أريده هو أن تتوصل صديقتي بهذه الرسالة قبل وفاتها. طالما تتم هذه الأحداث، بهذا الترتيب، فأنا لا أبالي إن كانت تحدث في الماضي أو في المستقبل.

حتى لو غيّر المفهوم، فمن الأفضل أن نقول إنّه يُمكن أن تكون لدينا رغبات حول الماضي. وليس من الواضح أن هذا تغيير. على سبيل المثال، ربما أريد أن يصدق أنّني لم أهن نفسي خلال حالة سُكري ليلة البارحة. وقد أريد أن يصدق ذلك في حد ذاته، وليس بسبب تأثيراته المحتملة على مستقبلي. وبالمثل، بعد قراءة رسائل كيتس (Keats) أو فان جوخ (van Gogh)، ربما أريد أن يصدق أنهما كانا يعرفان مدى عظمة إنجازاتهما.

في هذه الأمثلة، لا أعرف ما هي الحقيقة. هب أنّني أعرف أنّني أهنت نفسي ليلة البارحة. هل يُمكنني أن أريد صدق أنّني لم أفعل ذلك؟ سيكون من الطبيعي أن نسمي هذه **أمنية**. لكن هذا التمييز يبدو غير مهم أيضًا. عندما أعلم أنّني أهنت نفسي، فإنّ رغبتي في ألّا أكون قد فعلت ذلك تصبح أمنية. لكن الأمنية قد لا تكون أضعف من الرغبة.

قد يغير مفهوم الرغبة ادّعاءنا بأننا يُمكن أن نريد أن يصدق شيء نعلم أنّه خاطئ. لا نحتاج إلى أن نقرر ما إذا كان هذا التغيير في مفهومنا سيكون تحسينًا أم لا. فأنا أناقش مسألة مختلفة حول إمكانية امتلاكنا رغبات حول الماضي. لقد زعمت أننا نستطيع ذلك، على الرغم من أن لغتنا تشير إلى أننا لا نستطيع ذلك. إذ يُمكننا التعبير عن هذه الرغبات بأجزاء أخرى من لغتنا. يُمكننا أن نقول، كما فعلت، إننا نريد أن يصدق أن حدثًا ما وقع أو لم يقع.

قد يتم الاعتراض على أن الرغبات مرتبطة أساسًا بالأفعال المحتملة. إنّه يشبه الدعوى بأن «يجب» تستلزم «يمكن». وفق هذا الرأي، لا يُمكن أن تكون لدينا رغبات يكون من المستحيل السلوك بناء عليها. من هذه الدعوى العامة، يُمكننا استنتاج الدعوى الخاصة التي مفادها أنّه لا يُمكننا

أن نرغب حول الماضي، لأنه لا يُمكننا التأثير على الماضي[1].

إن هذه الدعوى العامة خاطئة. توجد، بالطبع، روابط وثيقة بين الرغبات والأفعال. إذا كنا نرغب بشدة في أن تحقق شيئًا ما، فسنحاول معرفة ما إذا كنا نستطيع تحقيقه. و«العلامة الأولية للرغبة هي محاولة تحقيقها»[2]. لكن الرغبة هنا تأتي أولاً. ليس علينا أن نعرف ما إذا كان بإمكاننا أن نحقق شيئًا قبل أن يُمكننا إرادة تحققه.

يمكننا أن نعترف بإحدى الطرق التي ترتبط بها الرغبات بالأفعال. إذا كان الناس لا يستطيعون الفعل، لن تكون لديهم رغبات. لا يُمكن أن يكون لدينا مفهوم الرغبة ما لم يكن لدينا أيضًا مفهوم الفعل. في حين يُمكن أن تكون لدينا رغبة **معينة** دون أن نكون قادرين على السلوك بناء عليها. يُمكننا أن نريد تحقق شيء ما حتى عندما نعلم أنّه لا يُمكننا ولا يُمكن لأي شخص آخر تحقيقه. أراد الفيثاغوريون أن يكون الجذر التربيعي لاثنين عددًا عقلانيًا، لكن من المستحيل منطقيًا أن تتحقق هذه الرغبة. وبما أنّه يُمكن أن تكون لدينا رغبات يستحيل تحقيقها، فإن الرغبات الخاصة ليست مرتبطة بالأفعال الممكنة. وهو ما يستبعد أساس إنكار أنّه يُمكن أن يكون لدينا رغبات حول الماضي.

يمكننا بعد ذلك النظر في الحالات الذهنية الأكثر أهمية في هذه المناقشة: التطلع إلى حدث ما في المستقبل، ونظيره السلبي، المؤلم أو المحزن المتوقع. إن هاتين الحالتين الذهنيتين موجهتان أساسًا إلى المستقبل. ولكن قد تكون هذه حقيقة سطحية أخرى. هل يُمكن أن توجد حالات قابلة للمقارنة موجهة نحو الماضي؟

قد يُعتقد أن لدينا بالفعل مثل هذه الحالات ذات أثر رجعي. لا ينطبق الانحياز إلى المستقبل على العديد من أنواع الأحداث، كتلك التي تشعرنا بالكبرياء أو بالعار. لكن على الرغم من أن معرفتنا بالإنجاز الماضي قد تشعرنا بالسعادة، فإنّ ذلك لا يماثل التطلع إلى الأمام. إننا نناقش موقفنا، **ليس** من منطلق أن حياتنا تشمل أنواعًا معيّنة من الأحداث، بل من **تجربتنا** لهذه الأحداث في أوقاتٍ أخرى من العيش. ببساطة، لقد ناقشت المواقف من التجارب التي تكون في حدّ ذاتها ممتعة أو مؤلمة. هل ننظر إلى الوراء في الواقع إلى الملذّات الماضية بالطريقة التي نتطلع بها إلى ملذّات المستقبل؟

---

(1) ترد صيغة أكثر دقة لهذا الاعتراض في إديدين (EDIDIN). لم أجب بشكل كامل على اعتراض إديدين.

(2) أنسكومب (1)، ص 68.

مرة أخرى، هناك تعقيد تثيره الذكريات. يُمكن لهذه أن تكون في حد ذاتها ممتعة أو مؤلمة. قد نستمتع بتذكر الملذات، ونكره تذكر الآلام. ولكن لا واحدة منهما مماثلة تمامًا لآلام وملذات التوقع. لذلك نحتاج إلى النظر في موقفنا من الآلام والملذات الماضية التي نعرفها، ولكن ليس لدينا عنها ذكريات مؤلمة أو ممتعة.

لنتأمل في **مِحَني الماضية**.

> **الحالة الأولى**. أنا كثير النسيان. لقد سُئِلت: «هل تستطيع أن تتذكر ما حدث لك خلال شهر مايو قبل عشر سنوات»؟ اكتشفت أنّه لا يُمكنني تذكر أي شيء عن ذلك الشهر. قيل لي بعد ذلك، أنّه في بداية ذلك الشهر، تبين لي أنّني أعاني من مرض تطلّب أربعة أسابيع من العلاج الفوري والألم الشديد. ونظرًا لأن ذلك العلاج كان ناجحًا تمامًا، فليس لدي أي سبب للخوف من المستقبل. عندما أتذكر هذه الحقيقة، تبرز ذكرى باهتة ليست في حد ذاتها مؤلمة.

لقد تذكرت، فجأة، أنّني عانيت قبل عشر سنوات شهرًا من الألم. كل ما لدي الآن هو ذكرى باهتة عن هذه الواقعة، وقدرة على تخيل مدى سوء معاناتي. عندما أتذكر هذه المحنة الماضية، هل سأشعر بالانزعاج؟ هل سيكون لديّ ما يتوافق مع التوقع المؤلم؟ لن يكون لدي ذلك، إذ سيكون رد فعلي على هذا التذكّر هو **اللامبالاة التامة**.

إذا علمت أنه، بعد مرور عشر سنوات من الآن، سأعاني شهرًا من الألم، **لن** أكون غير مبالٍ، بل سأكون حزينًا. لكنني لن أشعر بالحزن بأي حال من الأحوال إذا تم تذكيري أنه، منذ عشر سنوات، عانيت مثل هذا الشهر من الألم.

نظرًا لأننا منحازون إلى القريب، فقد يساعد ذلك في تأمل:

> **الحالة الثانية**: أستيقظ على ما أظن في الأول من شهر مايو. في حين أنّه في الواقع الأول من يونيو. لقد تلقيت للتو شهرًا مشابهًا من العلاج المؤلم جدًّا ولكنه ناجح تمامًا. كي لا تكون لدي ذكريات مؤلمة، فقد دُفِعت إلى نسيان هذا الشهر بأكمله.

أعلم أنّني عانيت للتو شهرًا من الألم. هنا أيضًا، لن أعدّ هذا خبرًا سيّئًا. بتعبير أدق، سأتأسف لضرورة ضياع شهر من حياتي بهذه الطريقة. قد

أكون قلقا إلى حدٍّ ما في شأن النجاح المزعوم لهذا العلاج. وقد أكون خائفًا من أنّه إذا لم يستمر فقدان الذاكرة المستحث، فستكون لدي في ما بعد ذكريات مؤلمة عن هذا العلاج. لكنني لن أشعر بالأسى على الإطلاق حيال حقيقة أنني، كنت خلال هذا الشهر في حالة من الألم. سأنظر إلى هذا الألم الأخير بلامبالاة تامة. على النقيض من ذلك، إذا علمت أنّني على وشك أن أتعرض لمثل هذه المحنة، فسأشعر بالأسى الشديد.

قد يعترض على الحالة الثانية بأنها تنطوي على فقدان الذاكرة المستحث. لذلك أضيف:

> **الحالة الثالثة:** عانيت في حياتي الفعلية كثيرًا من الألم الشديد. أستطيع تذكر هذه الآلام، لكن هذه الذكريات ليست مؤلمة بحد ذاتها. استمرت أسوأ معاناة أستطيع تذكرها لمدة ثلاثة أيام في عام 1979.

عندما أذكر نفسي بهذه الأيام الثلاثة المؤلمة، لا أشعر بالأسى على الإطلاق. في الحالتين المتخيلتين الأولى والثانية، أعتقد أنّني سأنظر إلى محنتيّ الماضيتين بلامبالاة. في حياتي الفعلية، أنظر في الواقع إلى معاناتي الماضية بلامبالاة تامة.

أعتقد أن معظم الناس الآخرين يشبهونني من هذه الناحية. ما لم تكن ذكرياتهم مؤلمة، فإنهم ينظرون إلى معاناتهم الماضية بلامبالاة. أعرف بعض الأشخاص الذين يكون رد فعلهم مختلفًا. يدّعي هؤلاء الناس أنّهم يجدون، حتى لو لم تكن لديهم ذكريات مؤلمة، معرفتهم بألمهم الماضي محزنةً بشكل طفيف. لكنني لا أعرف أحدًا لديه ما يتوافق تمامًا مع آلام التوقع.

ليس لدينا في الواقع هذا الموقف تجاه آلامنا الماضية. ولا ننظر إلى الوراء إلى المتع بالطريقة التي نتطلع بها إليها. هل يُمكن أن توجد مثل هذه الحالات الذهنية؟ هل يُمكن أن يكون «النظر إلى الوراء» إلى حدث ماضي، باستثناء اتجاهه الزمني، تمامًا مثل التطلع إلى الأمام؟

يمكن أن نقول: «إننا نتطلع إلى حدث ما في المستقبل عندما نعتبر أن التفكير في هذا الحدث سيحقق لنا اللذة. يُمكن أن يحقق لنا التفكير في حدث سابق متعة مماثلة. يُمكن أن توجد بالنسبة لآلام التوقع آلام مطابقة للنظر في أحداث الماضي».

قد يعترض علينا بالقول: «إنك تقلل من أهمية ما ينطوي عليه التطلع إلى الأمام. إذ لا يصدق أن التفكير في الملذات المستقبلية يمنحنا السعادة فقط، بل **نتوقع** هذه الملذات. وبالمثل، فإننا نتوقع الآلام. لا يُمكن أن يكون للتوقع نظيرًا له عند النظر إلى الوراء».

قد نجيب: «قد لا نتمكن من تخيُّل حال امتلاك هذا النظير. ولكن هذا لا يدل على أن امتلاكه لم يكن ممكنا في الماضي. لا يُمكن لأولئك المكفوفين خَلقيًا أن يتخيلوا كيف يكون الإبصار».

قد لا يطابق هذا الرد ذلك الاعتراض. إذا كان الأمر كذلك، فيمكن مراجعة دعاوانا. حتى لو لم يكن النظر إلى الوراء مشابه **تمامًا** للتطلع إلى الأمام، فقد يكون مبهجًا بالقدر نفسه، أو في حالة الآلام محزنًا بالدرجة نفسها. وهذا ينطوي على تغيير في مواقفنا. غير أن هذا التغيير قابل للتصور. يُمكننا أن نصف بوضوح شخص ما لا يشبهنا من هذه الناحية. عندما يتم تذكير مثل هذا الشخص بأنه كان يعاني من قبل شهرًا من الألم، فإنه سيشعر بالقدر نفسه من الحزن الذي سيشعر به عندما يعلم أنّه سيعاني مثل هذا الشهر لاحقًا. وهو محايد بالمثل في ما يتعلق بالأحداث الممتعة. عندما يتم إخباره بأنه سيستمتع لاحقًا بفترة من اللذة الرائعة، فإنه يسعد بأن يعلم ذلك، فيتطلع بلهفة كبيرة إلى هذه الفترة. عندما يتم تذكيره بأنه مر من قبل بمثل هذه الفترة، فإنه يسعد بالقدر نفسه. سأسمي هذا الرجل المتخيل: **خالد**.

إن هذا الرجل مختلف عنا تمامًا. لكن وصفه منسجم. لذلك يُمكننا رفض الاقتراح المقدم أعلاه. من المعقول أن نفتقر إلى الانحياز إلى المستقبل حتى لو لم نتمكن من أن نكون محايدين زمنيا بشكل تام، فربما كنا مثل خالد.

67. لماذا لا ننحاز إلى المستقبل؟

إن انحيازنا إلى المستقبل أمر سيئ بالنسبة إلينا. سيكون من الأفضل لنا إذا كنا مثل خالد. سنخسر بطرق معينة. ومن ثَمَّ لا ينبغي أن نكون مرتاحين عندما كانت الأمور سيّئة في الماضي. ولكن يجب أيضًا أن نستفيد أيضًا. لا ينبغي أن نكون حزينين عندما كانت الأشياء جيدة في الماضي.

ستفوق المكاسب الخسائر. سيكون أحد الأسباب كما يلي: عندما ننظر

إلى الوراء، يُمكننا أن نكون انتقائيين. يجب أن نتذكر بعض الأحداث السيّئة في حياتنا، عندما يساعدنا ذلك على تجنب التكرارات. ولكن يُمكن أن نسمح لأنفسنا بنسيان معظم الأشياء السيّئة التي حدثت، مع الاحتفاظ بها من خلال التمرن على تذكر جميع الأشياء الجيدة. سيكون الأمر سيّئًا بالنسبة إلينا إذا كنا انتقائيين للغاية عندما نتطلع إلى الأمام. ما لم نفكر في كل الأشياء السيّئة التي من المحتمل أن تحدث على الإطلاق، فإننا نفقد فرصتنا في منعها. بما أنّه لا ينبغي لنا أن نكون انتقائيين عندما نتطلع إلى الأمام، في حين يُمكننا أن نكون كذلك عندما ننظر إلى الوراء، فإن الأخير سيكون، بشكل عام، أكثر متعة[1].

ستكون هناك مكاسب أخرى أكبر. أحدها سيكون في موقفنا من الشيخوخة والموت. دعونا أولًا ننظر في الحجة التي ادعى إبيقور من خلالها أن عدم وجودنا في المستقبل لا يُمكن أن يكون مدعاة للأسى. إذ أننا لا نأسف لعدم وجودنا في الماضي. وبما أن الأمر على هذا الحال، لماذا يجب أن نأسف لعدم وجودنا في المستقبل؟ إذا نظرنا إلى الأول برباطة جأش، ألا ينبغي لنا تعدية هذا الموقف إلى الثاني؟

يدعي البعض أن هذه الحجة تبطل لأنه، في الوقت الذي قد نعيش لفترة أطول، لا يُمكننا أن نولد من قبل. إن هذا ليس اعتراضًا جيدًا. عندما أدرك الفيثاغوريون أن الجذر التربيعي لاثنين ليس عددًا عقلانيًا، تأسفوا لذلك. يُمكننا أن نأسف للحقائق حتى عندما يكون من المستحيل منطقيًا أن تكون هذه الحقائق كاذبة.

تبطل حجة إبيقور لسبب مختلف: إننا منحازون إلى المستقبل. وبما أن لدينا هذا الانحياز، فإنّ المعرفة الخالصة التي عانينا منها من قبل قد لا تزعجنا الآن. لكن رباطة جأشنا لا تثبت أن معاناتنا الماضية لم تكن سيّئة. يُمكن أن يصدق الشيء نفسه على عدم وجودنا في الماضي. لذلك فإن حجة إبيقور لها قوة فقط بالنسبة إلى الأشخاص الذين يفتقرون إلى الانحياز إلى المستقبل، ولا يأسفون على عدم وجودهم في الماضي. ونظرًا لعدم وجود مثل هؤلاء الأشخاص، فإنّ الحجّة لا تُلزم أحدًا.

على الرغم من فشل الحجة، فإنّها قد تقدم بعض العزاء. إذا كنا خائفين من الموت، فإن الحجة تبين أن موضوع رعبنا ليس هو **عدم وجودنا**، بل عدم وجودنا في **المستقبل** فقط. لا يدل كوننا نستطيع التفكير

(1) أعتقد أن هذه المكاسب ستفوق هي ذاتها الخسائر التي وصفها منظر صا في بداية المبحث 65.

بهدوء في عدم وجودنا في الماضي على كونه ليس شيئًا نأسف له. ولكن بما أننا لا ننظر في الواقع برعب إلى عدم وجودنا في الماضي، فقد نتمكن من استخدام هذه الحقيقة لتخفيف رعبنا، أو اكتئابنا عندما نفكر في موتنا المحتوم. إذا فكرنا في كثير من الأحيان، ونظرنا بهدوء، في العتمة وراءنا، فقد يتم نقل بعض هذا الهدوء إلى نظرتنا إلى العتمة أمامنا.

دعونا نفترض الآن أننا نفتقد الانحياز إلى المستقبل. إننا مثل خالد. يجب علينا إذًا أن نستفيد كثيرًا من موقفنا من الشيخوخة وحتى من الموت. مع مرور حياتنا، ينبغي أن يقل تدريجيًا ما نتطلع إليه، في حين يزيد أكثر فأكثر ما ننظر إليه في الماضي. سيكون هذا التأثير أكثر وضوحًا إذا تخيلنا اختلافًا آخر. لنفترض أن حياتنا بدأت، ليس بالولادة والطفولة، بل كما حدث لآدم. إذ نفترض أنّه على الرغم من أننا راشدون ولدينا معرفة وقدرات الراشدين، فقد بدأنا وجودنا توًّا. إننا نفتقر إلى الانحياز إلى المستقبل. هل يجب أن نكون منزعجين جدًّا من فكرة أننا لم نكن موجودين بالأمس؟

يعتمد ذلك على مكمن الخطأ في عدم الوجود. يعتقد البعض أنّه في حد ذاته سيئ. لكن الرأي الأكثر منطقية هو أن خطأه الوحيد يكمن في ما يجعلنا نخسره. هب أننا نتبنّى هذا الرأي. قد نعتبره عندئذٍ سببًا للأسف على كون حياتنا محدودة، ويحدها من كلا الطرفين عدم الوجود. لكن، إذا كنا قد بدأنا للتو في الوجود، فلن نعتقد أن شيئًا سيّئًا كان وراءنا بالضبط. وسيكون أساس أسفنا ببساطة أنّه قد فاتنا الكثير مما كان جيدًا. وهب أنّه يُمكن أن أكون الآن كما أنا بالفعل، على الرغم من أنّني ولدت كواحد من القلة المتميزة حوالي عام 1700. حينئذٍ، سأشعر بالأسف الشديد لأنني ولدت في الواقع سنة 1942. كنت أفضل بكثير أن أعيش خلال القرنين والنصف السابقين، فيكون من بين أصدقائي هيوم بايرون (Byron) وتشيكوف (Chekhov) ونيتشه وسيدغويك.

في حالتي المتخيلة، لسنا منحازين إلى المستقبل، وقد بدأنا للتو في الوجود. على الرغم من أننا نأسف لحقيقة أننا لم نكن موجودين في وقت سابق، فإنّنا لن نكون منزعجين جدًّا من فكرة أننا لم نكن موجودين بالأمس فقط. لن نتعامل مع هذه الحقيقة بنوع من الرعب أو الحزن الذي سينظر به معظم الأشخاص الحقيقيين إلى احتمال الموت المفاجئ غدًا. لن يكون لدينا مثل هذا الرعب أو الحزن؛ لأنه على الرغم من أنّه لن يكون لدينا شيء جيد لننظر إليه إلى الوراء، فإننا سنحيا حياة كاملة نتطلع إليها.

لنفترض الآن أن حياتنا قد مرت تقريبًا، وسنموت غدًا. إذا لم نكن منحازين إلى المستقبل، فإن ردّ فعلنا يجب أن يعكس رد الفعل الذي وصفته للتو. لا ينبغي أن نشعر بالانزعاج الشديد من التفكير في أننا سنتوقف عن الوجود قريبًا، لأنه على الرغم من أننا لا نملك الآن أي شيء نتطلع إليه، فإنّ لدينا حياتنا بأكملها لننظر إليها خلفنا.

قد يتم الاعتراض بما يلي: «يمكنك النظر إلى الخلف الآن. لكن بمجرد موتك، لن تكون قادرًا على النظر إلى الخلف. وستكون ميتًا غدًا، لذلك يجب أن تكون منزعجًا جدًّا». يُمكن أن نجيب: «لماذا؟ صحيح أننا بعد توقفنا عن الوجود لن نكون أبدًا قادرين على الاستمتاع بالنظر إلى الوراء إلى حياتنا. ليس لدينا الآن أي شيء على الإطلاق نتطلع إليه، ولا حتى ملذات النظر إلى الوراء. غير أنّه يصدق بالقدر نفسه أننا لم نتمكن، قبل أن نوجد، من الاستمتاع بالتطلع إلى حياتنا مباشرة بعد أن بدأنا الوجود، لم يكن لدينا أي شيء على الإطلاق لننظر إليه في الخلف، ولا حتى ملذات التطلع إلى الأمام؛ لكن ذلك لم يكن سببا للانزعاج الشديد، بما أنّه يُمكننا بعد ذلك التطلع إلى حياتنا بأكملها. وبما أننا نستطيع الآن أن ننظر إلى حياتنا بأكملها وراءنا، فلماذا تمنحنا الحقيقة الموازية -وهي أنّه ليس لدينا شيء نتطلع إليه- سببا لأن نكون منزعجين للغاية؟».

يتجاهل هذا الاستدلال تلك المشاعر الموجهة أساسًا إلى المستقبل. لن ينطبق ذلك على أولئك الأشخاص الذين تنجم فرحة التطلع إلى المستقبل بالنسبة إليهم عن وضع خطط، أو التمتع بالخيارات. ولكن يبدو أن الاستدلال صحيح عندما يُطبّق على أنواع أكثر سلبية، أولئك الذين يأخذون ملذات الحياة كما هي. ولأن هذا يصدق علينا جزئيًا، فإن هذا الاستدلال يثبت أنّنا سنكون أكثر سعادة متى افتقرنا إلى الانحياز إلى المستقبل. إذ سنكون أقل اكتئابًا بكثير بسبب الشيخوخة والاقتراب من الموت. لو كنا مثل خالد، لكنا في نهاية حياتنا أشبه بكوننا في بدايتها. يُمكننا الاستمتاع، في أي مرحلة من حياتنا، إمّا بالنظر إلى الوراء وإمّا بالتطلع إلى الأمام، أو بالنظر إلى حياتنا كلها.

لقد زعمت أنّه متى افتقرنا إلى الانحياز إلى المستقبل، سيكون ذلك أفضل بالنسبة إلينا. وهو ادّعاء يطابق الدعوى المعقولة بأنه سيكون من الأفضل لنا أن نفتقر إلى الانحياز إلى القريب. لا يوجد سبب هنا لانتقاد الانحياز الأخير فقط. كل هذه المواقف من الزمن، في مجملها، سيئة بالنسبة إلينا.

بما أنّي أعتقد أن هذا الموقف سيّئ بالنسبة إلينا، أرى أنّه يجب علينا ألا نكون منحازين إلى المستقبل. لا يثير هذا الاعتقاد السؤال حول عقلانية هذا الانحياز. سيكون من الأفضل، وفق كل رأي أخلاقي معقول، لو كنا جميعًا أكثر سعادة. هذا هو المعنى الذي يجب ألا نكون به، إذا استطعنا، منحازين إلى المستقبل. عندما يمنحنا التطور هذا الانحياز، يحرمنا من أفضل موقف من الموت.

68. مرور الزمن

لنعد إلى سؤالي الرئيس: هل هذه المواقف تجاه الزمن غير عقلانية؟ معظمنا يعتقد أن الانحياز إلى المستقبل ليس لاعقلاني. إننا نميل إلى الاعتقاد بأنه سيكون من غير العقلاني **الافتقار** إلى هذا الانحياز. ومن ثَمَّ، قد لا نكون مقتنعين تمامًا بالاستدلال الذي قدمته في الحالة التي تخيّلتها للتو حيث نكون محايدين زمنيًا وسنموت غدًا. يُمكننا أن نصف شخصًا لا يُمانع كثيرًا في احتمال الموت غدًا، لأنه يستطيع الآن أن ينظر إلى الوراء إلى حياته كلها. غير أن هذا الموقف قد يبدو، وإن أمكن وصفه، أحمق أو ينطوي على خطأ عبثي.

سيكون من المفيد تقديم حالة أبسط، لا تنطوي على عدم الوجود وعلى مواقفنا من الحياة كلها. ويمكنها أن تكون بديلًا للمثال السابق، ذلك الذي يتضمن الشخص المتخيَّل المحايد زمنيًا. لنتأمل:

> **كيف يستقبل خالد الأخبار السارة:** يوجد خالد في المستشفى لإجراء عملية جراحية مؤلمة، يليها فقدان الذاكرة المستحث. يستيقظ من دون ذكريات خاصة عن اليوم السابق. يسأل ممرضته متى وكم من الوقت سيكون عليه تحمل هذه العملية المؤلمة. كما كان الحال من قبل، تعلم الممرضة الحقائق عن مريضين، لكنها غير متأكدة من هو منهما. ومع ذلك،كان من الضروري أن تكون، في كلتا الحالتين، عمليته طويلة بشكل غير معتاد، إذ استغرقت عشر ساعات كاملة. تعلم الممرضة أن أحد الأمرين التاليين صحيح: إمّا أنّه عانى بالأمس طيلة عشر ساعات، أو أنّه سيعاني في وقت لاحق من اليوم مدة عشر ساعات.

غرق خالد في الكآبة لأنه كان يأمل في عملية أقصر.

عندما عادت الممرضة، صاحت: «أخبار سارة! أنت الشخص الذي عانى بالأمس».

إن خالد مكتئب تمامًا. ويتساءل: «لماذا تعتبرين هذه الأخبار سارة»؟ «فمحنتي مؤلمة بالقدر نفسه وطويلة بالقدر نفسه. وهي جزء لا يتجزأ من حياتي. لماذا يجب أن يكون هناك فارقٌ بالنسبة إليّ الآن بعد أن أصبحت محنتي من الماضي؟»».

قد يمثل فقدان الذاكرة المستحث اعتراضًا على هذه الحالة. لذلك أضيف:

> **الحالة الثانية**: أجرى خالد هذه العملية، وليس لديه فقدان الذاكرة. نزوره في اليوم السابق لمحنته، وفي اليوم التالي لها. في اليوم التالي، يصبح خالد مكتئبًا تمامًا، فيتساءل: «لماذا يجب أن أشعر بالراحة»؟ «لماذا من الأفضل أن تكون محنتي في الماضي»؟

هل يرتكب خالد خطأ؟ هل يجب أن يكون مرتاحًا؟ معظمنا سيجيب بنعم. لكن من الصعب تفسير السبب دون وضع السؤال. قد نقول: «إذا كانت المحنة في مستقبله، فلا يزال ملزمًا بمعاناتها. وبما أنّها من ماضيه، فقد انتهى أمرها». إن هذا ليس تفسيرًا إضافيًا لكون خالد غير عقلاني. أي «لا يزال» عليه أن يعاني من الألم لمجرد أنّه يكرر أنّه في مستقبله.

قد نلتمس هنا ما يسمى **بمرور الزمن**، أو **موضوعية التحول الزمني**. قد نقول: «متى كان ألمه في المستقبل، فسيقترب منه أكثر فأكثر حتى يعاني الألم بالفعل. في حين متى كان ألمه في الماضي، فسيبتعد عنه أكثر فأكثر». يبدو أن هذه الملاحظات تعبر عن حقيقة عميقة، لكنها حقيقة صعبة المنال بشكل غريب. ما المقصود بعبارة: «ستقترب أكثر فأكثر»؟ ألا تعني فقط أنّه في لحظات المستقبل، سيكون ألم المستقبل أقرب إلى ما ستكون عندئذ اللحظة الراهنة؟ لكن في اللحظات الماضية، كان ألم الماضي أقرب إلى ما كان حينها اللحظة الراهنة. أين يكمن اللاتناظر؟

من الطبيعي، في الرد، استخدام استعارة معينة: من قبيل الحركة عبر الزمن. قد نقول إننا نتحرك عبر الزمن إلى المستقبل، أو أن الأحداث المستقبلية تتحرك عبر الزمن إلى الزمن الحاضر، أو أن هذه الحاضرية، أو مدى «الآن»، تنتقل إلى المستقبل. تنتقل «الآن» إلى أسفل تسلسل الأحداث التاريخية، «مثل ضوء المسرح الذي يتحرك إلى أسفل صف من فتيات الجوقة».

قد تساعدنا مقارنة «الآن» بـ«هنا». بالنسبة إلى أولئك الذين ينكرون

مرور الزمن، أو موضوعية التحول الزمني، إن «هنا» و«الآن» متماثلان تمامًا. كلاهما يتعلق بأفكار، أو بأقوال، مُفكِّر معين. تشير «هنا» إلى المكان الذي يوجد فيه هذا المفكر في وقت ما، وتشير «الآن» إلى الوقت الذي يتم فيه التفكير في فكرة معينة تتضمن مفهوم «الآن». يُمكن استبدال كلمة «هذا» بهما، كما هو الحال في التعبير الخاص بالمذيع «في هذا المكان والزمان»[1].

يرفض أولئك الذين يؤمنون بمرور الزمن هذه المماثلة. سيعترفون بأنه في عالم لا يحتوي على مفكرين، سيفتقر مفهوم «هنا» إلى التطبيق. لكنهم يدعون أنه، سيظلّ صحيحًا حتى في مثل هذا العالم حدوث بعض الأشياء **الآن**، ثم سيصدق وجود أشياء أخرى تحدث **الآن**، ثم يصدق أن أشياء أخرى تحدث **الآن**، وهكذا دواليك. حتى في عالم بلا حياة يظل مدى «الآن» يتحرّك عبر الزمن من الماضي إلى المستقبل.

قد لا يُمكن الدفاع عن استعارة الحركة عبر الزمن. ما مدى سرعة تحركنا عبر الزمن؟ قد لا نكون راضين عن الرد الوحيد الممكن، أي «بمعدل ثانية واحدة في الثانية». قد ندعي أنّه **إذا** كان إمّا بإمكاننا التحرك عبر الزمن وإمّا«الآن»، فمن اللازم منطقيًا أن تكون هذه الحركة أسرع أو أبطأ، غير أن ذلك لا معنى له.

يمكن أن تكون انتقادات الاستعارة مبررة. لكن هذا قد لا يُثبت أنّه لا يوجد شيء مثل مرور الزمن، أو موضوعية التحول الزمني. ربما تكون هذه حقيقة قاطعة، على مستوى عميق للغاية بحيث لا ينبغي أن نتوقع تفسيرها، سواء بالاستعارات أو بعبارات أخرى[2].

---

(1) إن هذه الملاحظات مبسطة بشكل مبالغ. حتى لو أنكرنا مرور الزمن، يُمكننا أن نعترف بإمكان تطبيق «الآن» على أوصاف كون بلا حياة. إن الحدث س الآن «نسبي» بالنسبة إلى الحدث ع إذا حدث كلاهما في الوقت ذاته.

(2) انظر بيرس (PEARS) (1)، ص. 249:

نظرًا لأن الزمن مقولة، ويحضر بشكل مخفي في كل تجاربنا، فمن الممكن تحديد للماضي والمستقبل بطرق مختلفة وعديدة، ومع ذلك، لا واحد من هذه التعاريف مقنع تمامًا. تُظهر الجمل التي تعطي العلاقات المنطقية للكلمات الزمنية سمة غريبة. إنّها... إذا جاز القول، عبارات تحصيل حاصل ضعيفة. وهي عبارات تحصيل حاصل ضعيفة ليس فقط لأننا معتادون على استعمال الكلمات الزمنية بشكل صحيح بحيث لا نحتاج إلى تنبيهات قوية، بل لأن بنيتها غريبة أيضًا.

تُبنى معظم عبارات تحصيل حاصل مثل الأعمدة، من خلال وضع المصطلحات بشكل مباشر فوق بعضها البعض مثل القطع الرخامية. في حين أن عبارات تحصيل حاصل التي تنم عن منطق الكلمات الزمنية تضع مصطلحاتها مع بعضها البعض مثل حجارة القبو. لا يوجد اقتران فردي بين الألفاظ ضروري، أو يُمكن أن يقوم بذاته. غير أن الألفاظ تشكّل مجتمعة السقف المقبب الذي تُرسم عليه لوحة المعرفة الجدارية.

للاطلاع على مناقشات حول مرور الزمن، انظر غايل (GALE) (2) (خاصة المقالات التي كتبها وليامز وغرونباوم (Williams and Grunbaum) وغايل (1) وسمارت (SMART) (2).

لن أحاول تحديد أين تكمن الحقيقة في هذا النقاش. لذلك سأنظر في كلا البديلين. لنفترض أولًا، كما يعتقد بعض الفلاسفة والفيزيائيين، أن مرور الزمن وهم. إذا كان الأمر كذلك، فلا يُمكن أن يكون الحياد الزمني غير عقلاني. عند الدفاع عن نظرية المصلحة الذاتية، يجب على مُنظِّر صا إدانة الانحياز إلى القريب. إذا كان لا يُمكن للحياد الزمني أن يكون غير عقلاني، فقد يعود مُنظِّر صا إلى وجهة نظره السابقة القائلة بأن مثل هذا الحياد مطلوب من الناحية العقلانية. ثم يجب أن يزعم أنه، مثلما أن تأجيل ألم محتوم يكون مريحًا أمرٌ لاعقلانيّ، فمن غير العقلاني أن يكون مريحًا عندما يكون في الماضي. سيصعب علينا تصديق ذلك.

لنفترض، بعد ذلك، أننا على حق في أن نعتقد في مرور الزمن، أو في موضوعية التحول الزمني. قد يحتفظ مُنظِّر صا عندئذ برأيه الأخير ويعتمد مرور الزمن. لا يزال يتعين عليه إدانة الانحياز إلى القريب. قد يدّعي قائلًا: «على الرغم من أن لديك أسبابًا ممتازة للاهتمام بقدر أقل بآلام الآخرين، فإنّه لا يُمكنك من الناحية العقلانية أن تهتم بقدر أقل بألمك الذي يوجد في المستقبل البعيد. لا يُمكن أن يكون للبعد عن اللحظة الراهنة وحده أهمية عقلانية». قد يدعم مُنظِّر صا الآن هذه الدعوى بطريقة مختلفة. فقد يتخلى عن اعتماد الحياد الزمني، أي الدعوى بأن التوقيت وحده لا يُمكن أن يكون له أهمية عقلانية. قد يميّز بدلًا من ذلك بين أنواع مختلفة من العلاقة الزمنية.

يجب أن نتذكر هنا أن معظمنا لديه موقف ثالث من الزمن، أي الانحياز إلى الحاضر. إذا كان التوقيت وحده لا يُمكن أن تكون له أهمية عقلانية، فلن يكون من العقلاني الاهتمام أكثر بآلام الراهن. إن كوني **الآن** في حالة من الألم لا يُمكنه أن يكون سببًا لاهتمامي أكثر الآن بهذا الألم. قد يبدو هذا عبثيًا. قد يبدو مطلب الحياد الزمني أقل معقولية عند تطبيقه على الانحياز إلى الحاضر. كيف يُمكن أن يكون من غير العقلاني أن أبالي بألمي أكثر حينما أعاني من هذا الألم؟ يبدو أن مثل هذه الدعوى تقوض بنية المسألة بأكملها. لا يهم الألم إلا بسبب ما نشعر به عندما نكون **الآن** في حالة ألم. إننا نهتم بالآلام المستقبلية فقط لأنها في المستقبل ستصير آلامًا **حاضرة**. **لو** كانت آلام المستقبل تتصرف مثل **جايم الغد** (Jam Tomorrow) لأليس (Alice)، وظلت مستقبلية على الدوام، فلن تكون مهمة على الإطلاق[1].

(1) هذه الملاحظات فجة للغاية. حتى لو كانت بعض التجارب في الوقت الحاضر إمّا محايدة أو حتى غير سارة، يُمكن تذكرها بفرح كبير. يكتب بروست (1)، ص. 97:

قد يزعم مُنظِّر صا الآن: «من بين مواقفنا الثلاثة تجاه الزمن، أحدها غير عقلاني، لكنّ الآخرين مطلوبان من الناحية العقلانية. **يجب** أن نهتم أكثر بالآلام الراهنة، ولا يُمكننا أن نهتم بشكل عقلاني بالآلام الماضية، لكن يجب **ألا** نهتم بالآلام الموجودة في المستقبل البعيد بقدر أقل من تلك الموجودة في المستقبل القريب». يفتقر هذا المنظور الجديد إلى التماس العمومية. كانت هناك بساطة جذابة في الدعوى بأن الاختلافات في التوقيت فقط -مجرد إجابات عن السؤال «متى؟»- لا يُمكن أن تكون لها أهمية عقلانية. غير أن هذا المنظور الجديد، وإن كان أقل بساطة، لا يزال من الممكن تعليله. قد يزعم مُنظِّر صا، بعد التفكير، أنّه معقول بشكل حدسي. قد يدعي: «عندما نقارن بين الحاضرية والماضية والبعد في المستقبل، فمن الواضح أن الأولَيَين تختلفان تمامًا عن الثالث. للأولَيَين أهمية عقلانية واضحة، إذ تعلِّلان الاختلاف في اهتمامنا. لكن الثالث مبتذل بشكل واضح».

إن هذه الحدوس ليست عامة إذ بالنسبة إلى أولئك الذين يشعرون بالارتياح عند تأجيل الأحداث السيِّئة المحتومة، لا يعتقد الكثير منهم أن هذا الارتياح غير عقلاني. أو لننظر في تأثير آخر للانحياز إلى المستقبل القريب: كالإثارة المتصاعدة التي نشعر بها عندما يقترب حدث جيد من الحاضر، كما هو الحال في المسرح عندما تكون الأضواء خافتة. لن يعتبر الكثيرون هذه الإثارة غير عقلانية.

قد يقول مُنظِّر صا: «لم يفكّر أولئك الذين لديهم هذه الحدوس في المسألة بشكل كافٍ. يتفق بشكل عام أولئك الذين **تأملوا** هذه المسألة، مثل الفلاسفة، على أنّه من غير العقلاني الاهتمام أكثر بالمستقبل القريب».

... في وقت لاحق بعد ذلك بكثير، عندما استحضرت تدريجيًا، بترتيب معكوس، الأوقات التي مررت بها قبل أن أقع في حبي الشديد لألبرتين (Albertine)، عندما كان قلبي الجريح يُمكن أن يتحرر دون التألم لموت ألبرتين، حينها كنت قادرًا على التذكر مطولًا دون معاناة ذلك اليوم الذي ذهبت فيه ألبرتين للتسوق مع فرانسواز (Françoise) بدلًا من البقاء في تروكاديرو (Trocadero)؛ تذكرته باستمتاع، باعتباره ينتمي إلى موسم أخلاقي لم أكن أعرفه حتى ذلك الحين؛ تذكرته مطولًا بالضبط، دون أن أضيف إليه الآن أي معاناة، بل على العكس من ذلك، مثلما نتذكر أيامًا معينة في الصيف نجدها حارة جدًا عندما تطول، وبعد انقضائها فقط نستخرج منها ميزانها الصافي للذهب الخالص وزرقة السماء الدائمة.

أو بروست (1)، ص. 107:

لا يتناسب انطباع الحب مع باقي انطباعات الحياة، ولكن الحال ليس كذلك عندما نفقده في وسطها، حينها يُمكن أن نعتبره. ليس في أسفلها، في ضوضاء الشارع ووسط البيوت المزدحمة، بل عندما نكون بعيدين، من منحدر تل مجاور، على مسافة تتوارى منها المدينة بأكملها، أو تظهر فقط ككتلة غامضة فوق الأرض، يُمكننا أن نستحسن، خلال انعزال هادئ من الوحدة والغسق، ارتفاع الكاتدرائية الفريد والدائم والطاهر.

سيكون من الممكن أن يعيش المرء حياة سعيدة وذات أثر رجعي حتى لو لم يجد أبدًا في الوقت الحاضر أي متعة في أي من تجاربه.

وكما قلتُ، إن موافقة الفلاسفة قد لا تُبرّر وجهة نظرهم. لقد ظلت نظرية المصلحة الذاتية مهيمنة لفترة طويلة. منذ أن تم تدريس صا طيلة أكثر من ألفي عام، يجب أن نتوقع أن نجد بعض الصدى في حدوسنا. لا يُمكن تعليل صا ببساطة من خلال اعتماد الحدس الذي قد ينتجه تدريسها.

إذا لم يكن مرور الزمن وهمًا، فلن يحتاج مُنظِّر صا إلى التماس حدسنا فقط. إذ يُمكنه أن يدعي أن مرور الوقت يعلل الانحياز إلى المستقبل. إذا طُلب منه تفسير السبب، فقد يجد صعوبة في ذلك. على سبيل المثال، لا يوجد ما يشير إلى أن الماضي غير حقيقي. سيكون من السهل معرفة السبب، إذ متى لم يكن الماضي حقيقيًا، لن تكون آلام الماضي مهمة. ليس من الواضح بالقدر نفسه لماذا، بسبب مرور الزمن، لا تهم الآلام الماضية.

قد يزعم مُنظِّر صا: «هب أننا نسمح باستعارة أن مدى «الآن» ينتقل إلى المستقبل. فهذا يُفسّر لماذا، من بين المواقف الثلاثة حول الزمن، يكون واحد غير عقلاني، والآخران مطلوبين من الناحية العقلانية. لا تهم الآلام إلّا بسبب حالها في الحاضر أو كونها في مدى «الآن». هذا هو السبب في أننا يجب أن نهتم أكثر بآلامنا عندما نتألم **الآن**. تنتقل «الآن» إلى المستقبل. لهذا لا تهم آلام الماضي. إذ بمجرد ما تنتهي الآلام، ستبتعد فقط عن مدى «الآن». تختلف الأمور مع القرب في المستقبل. لا يعلل مرور الزمن الاهتمام أكثر بالمستقبل القريب بما أنّه مهما بعدت آلام المستقبل، **ستدخل** في مدى «الآن»».

ليس من الواضح أن هذه حججًا جيدة. يُمكن أن تثير الأخيرة، على وجه الخصوص، التساؤل. بيد أن مُنظِّر صا قد يزعم بدلًا من ذلك أننا عندما نلتمس مرور الزمن، لا نحتاج إلى حجج. وقد يزعم أنّه لا حاجة مرة أخرى لمزيد من التوضيح. قد توجد حقيقة أساسية أخرى مفادها: بما أن الزمن يمر، لا يُمكن ببساطة للمعاناة الماضية أن تكون مهمة -لا يُمكن أن تكون موضوعا للاهتمام العقلاني. لم يرتح خالد عندما علم أن محنته كانت في الماضي. قد لا ينطوي هذا على نوع من الخطأ الذي يُمكن تفسيره. قد يكون الخطأ فادحًا لدرجة أنّه خارج نطاق الحجة.

69. اللاتناظر

ربما يكون منظّر المصلحة الذاتية قد عزّز موقفه عن طريق التخلي عن اعتماد الحياد الزمني واعتماد مرور الزمن بدلًا منه. ولكن يجب علينا النظر في

نوع أخير من الحالات أسميها **معاناة الماضي أو المستقبل لأولئك الذين نحبهم**.

> **الحالة الأولى**: أنا منفيّ من بلد ما، حيث تركت أمي الأرملة. بِرغم أنّني أشعر بقلق عميق حيالها، إلا أنّني نادرًا ما أعرف أخبارها. لقد علمت منذ مدة قصيرة أنّها مصابة بمرض قاتل، ولا يُمكنها أن تعيش مدة طويلة. أُخبرت الآن بشيء جديد: لقد أصبح مرض أمي مؤلمًا للغاية بحيث لا يُمكن للأدوية تخفيفه. خلال الأشهر القليلة المقبلة، قبل وفاتها، واجهت محنة فظيعة. كنت أعلم مسبقا أنّها ستموت قريبًا، لكنني أشعر بالحزن العميق لمعرفة ما يجب أن تتحمله من معاناة.

بعد ذلك بيوم قيل لي إنّني أخبرت بشكل خاطئ جزئيًا. كانت الوقائع صحيحة، لكن التوقيت خاطئ. عانت والدتي عدة أشهر، لكنها ميتة الآن.

هل يجب أن أكون الآن مرتاحًا تمامًا؟ لقد ظننت أن محنة أمي ستكون في المستقبل، لكنها كانت في الماضي. إن آلام الماضي، حسب وجهة نظر مُنظّر صا الجديدة، لا تهم بكل بساطة. إن معرفتي بمعاناة أمي **لا** تعطيني الآن **أي** سبب للحزن. إن الأمر الآن أشبه بكونها ماتت دون ألم. إذا كنتُ لا أزال أشعر بالحزن، فأنا مثل خالد. أنا بصدد ارتكاب خطأ جسيم لدرجة أنّه خارج نطاق الحجة.

قد يهزّ هذا المثال الأخير مُنظّر صا. قد يجد صعوبة في تصديق أن ردة فعلي غير عقلانية. قد يقول: «كيف يُمكن أن يهمّك ما إذا كانت والدتك عانت خلال تلك الأشهر؟ حتى لو عانت، فقد كانت معاناتها **في الماضي**. وهذه ليست أخبارًا سيّئة على الإطلاق». ولكن، عند تطبيقها على اهتمامي بشخص آخر، تبدو هذه الملاحظات أقلّ إقناعًا.

قد يحاول مُنظّر صا بدلًا من ذلك تعديل رأيه. قد يقول: «لا ينبغي لي أن أدعي أن آلام الماضي ببساطة لا تهم. ما يلزم عن مرور الزمن هو أنّها **أقل** أهمية». لكن هذه المراجعة لا يُمكن الدفاع عنها. بمجرد أن ينتهي الألم، يكون قد مضى تمامًا. أن يكون في الماضي ليس مسألة درجة. إذ ليس من المعقول أن ندعي أنّه بما أن الزمن يمر، ما هو عقلاني هو أن يكون لديك **بعض** الاهتمام بالألم الماضي، ولكن **أقل** من الألم في المستقبل. وما الذي ينبغي ادعاؤه في شأن محن الماضي؟ في هذه الحالات، أنظر إلى معاناتي الماضية بلامبالاة تامة. هل هذا غير عقلاني؟ هل يجب أن أكون حزينًا إلى حدٍّ

ما، وإن كان بقدر أقل مما أشعر به حيال معاناتي المستقبلية؟

لا يُمكن لالتماس مرور الزمن أن يدعم هذه الدعوى بشكل معقول. ومن الصعب تصديق، في هذه الحالات، أن لامبالاتي غير عقلانية.

تكشف أمثلتي عن لاتناظر مفاجئ بين اهتمامنا بماضينا وماضي الآخرين. لن أكون حزينًا على الإطلاق لو تم تذكيري بأنني كنت مضطرًا ذات مرة لتحمل عدة أشهر من المعاناة. لكنني سأشعر بالأسى الشديد لو علمت أنَّه قبل موت والدتي، كانت تعاني مثل هذه المحنة.

يتم تخفيف هذا اللاتناظر في:

> **الحالة الثانية**: مثل حالة الأولى باستثناء أنَّه على الرغم من أن والدتي عانت لعدة أشهر، فهي لا تزال على قيد الحياة، وهي الآن لا تشعر بأي ألم.

سأكون أقل حزنًا هنا حين علمي بأنّ معاناة أمي كانت في الماضي. يُمكن تفسير هذا الاختلاف. إذا كانت والدتي مثلي، فإنَّها تنظر الآن بلامبالاة إلى محنتها الماضية. (يمكننا أن نفترض أن ذكرياتها عن هذه المحنة ليست في حد ذاتها مؤلمة). إذا وجد لاتناظر بين اهتمامنا بمعاناتنا وبمعاناة الآخرين الماضية، فلن يفاجئنا كون هذا اللاتناظر أوضح في الحالات التي يكون فيها الآخرون أمواتًا الآن. إذا كانت والدتي لا تزال على قيد الحياة، فمن الطبيعي أن يتأثر موقفي الراهن بما يُمكن أن أفترض أنّه موقفها الراهن. وبما أنَّني أستطيع أن أسلم الآن **بأنها** تنظر بلامبالاة إلى معاناتها الماضية، فإن هذا قد يقلل من اهتمامي بهذه المعاناة. لكن إذا كانت أمي ميتة الآن، فإنَّها لا تنظر الآن بلامبالاة إلى معاناتها الماضية. وبما أن اهتمامي بمعاناتها الماضية لا يُمكن أن يتأثر بموقفها الراهن، فإن ذلك يظهر حينها اهتمامي في حد ذاته في أنقى صوره.

هل يشكل كون معاناتها استمرت حتى وفاتها فارقًا؟

لنتأمل ما يلي:

> **الحالة الثالثة**: أعلم أن والدتي عانت لعدة أشهر، لكن قبل وفاتها لم تعانِ من الألم لمدة شهر. كانت، في حياتها، فترة من معاناتها في الماضي، لذلك لم تعد تهمها.

إذا كان هذا هو ما أخبرت به، هل سيُحدث فارقًا كبيرًا في اهتمامي؟

أعتقد أنّه سيُحدث فارقًا قليلًا على أقصى تقدير. سأشعر بحزن عميق عندما أعلم أن والدتي عانت خلال تلك الأشهر، حتى لو علمت أيضًا أنّها عاشت شهرًا كانت فيه تلك المعاناة في الماضي. ما يحزنني ليس علمي **بموت** أمي **المؤلم** فقط. لو كان هذا هو الشيء الوحيد الذي أحزنني، ولم أكن أشعر بالأسى عندما علمت أنّها تحمّلت الكثير من المعاناة قبل عدة أشهر من وفاتها، لكان رد فعلي خاصًّا جدًّا بحيث يُمكن تجاهله. لكن اهتمامي بماضي أولئك الذين أحبهم والذين هم أموات الآن، ليس مجرد اهتمام بكونهم لم يموتوا بطريقة مؤلمة. سأشعر بالأسى عندما أعلم أنّه في أي فترة من حياتهم، عانوا شهورًا من الألم لم أكن أعلم بها من قبل. أعتقد أن معظم الناس، من هذه الناحية، مثلي.

لننظر أخيرا إلى:

> **الحالة الرابعة**: مثل الحالة الثالثة، إلا أنّني لم أعلم بمعاناة أمي، لأنني كنت أعلم بها في ذلك الوقت.

على الرغم من أنّني كنت دائمًا على علم بذلك، فإنّني سأظل حزينًا لفكرة أن أمي عانت عدة أشهر. مرة أخرى، أعتقد أن هناك دعوى مماثلة تنطبق على معظم الأشخاص الآخرين. لا يزال هناك لاتناظر لافت للنظر مع موقفنا من معاناتنا الماضية، والتي ينظر إليها معظمنا بشيء أقرب إلى اللامبالاة.

قد يقدم الاعتراض التالي: «إذا قمنا بتمييزات، يختفي هذا اللاتناظر. إنك تسأل عما إذا كانت المعاناة **تهمنا** عندما نكون في الماضي. يثير هذا أسئلة مختلفة مجتمعة. أولها سؤال عما إذا كان يجب أن **تشعر بالتعاطف**، وثانيها عما إذا كان يجب أن تكون مهتمًا. لا تحدث المعاناة في الماضي فارقًا في التعاطف، بل في الاهتمام فقط. إننا نشعر بالتعاطف مع الآخرين فقط. **لهذا** تنظر إلى معاناتك الماضية باللامبالاة. لا يُمكنك التعاطف مع نفسك. عندما تعلم بمعاناة والدتك الماضية، يجب أن تشعر بالتعاطف. ولكن سيكون من غير العقلاني أن **تهتم** بهذه المعاناة الماضية، تمامًا مثلما سيكون من غير العقلاني أن تهتم بمعاناتك الماضية[1].

لا تستبعد هذه الدعاوى، في نظري، اللاتناظر. في بداية الحالة الأولى، قيل لي إن أمي ستعاني طيلة عدة أشهر قبل وفاتها. بعد يوم تم تصحيح

(1) اقترح عليّ هذا الاعتراض كل من ج. بروم ور. سوينبوم (R. Swinburne) وج. طومسون (J. Thomson).

هذا الخبر: لقد عانت لعدة أشهر قبل وفاتها. وفقًا للدعاوى التي ذكرت للتو، ينبغي أن أكون مهتمًا كثيرًا باليوم الأول، عندما كنت أعتقد أن معاناة أمي ستكون في المستقبل. عندما علمت أن معاناتها كانت في الماضي، يجب أن أتوقف عن الاهتمام، برغم أنّي ما زلت أشعر بالتعاطف. عندما أتوقف عن الاهتمام تمامًا، فإنّ هذا من المفترض أن يُخفّف بشكلٍ كبيرٍ من حزني، ويغيّر أيضًا نوعيته. لكنني متأكد من أنّه إذا حدثت هذه الحالة المتخيّلة، فلن يتغير موقفي بهاتين الطريقتين. قد أكون أقلّ حزنًا بعض الشيء، لكن هذا الاختلاف لن يكون عظيمًا. ولن يغيّر حزني نوعيته.

سيؤثر حدث ما من الماضي وينبغي أن يؤثر على عواطفي المرتبطة بالأفعال المحتملة. لكن في هذه الحالات، عندما أعتبر أن معاناة أمي ستكون في المستقبل، لا يُوجد شيءٌ مفيد يُمكنني القيام به. لا أستطيع حتى أن أرسل إليها رسالة. لذلك لا يُمكنني أن أشعر بنوع من الاهتمام **النشط**، أي أبحث عن طرق يُمكنني من خلالها مساعدة الشخص الذي يهمّني أمره. في هذه الحالات، يُمكن أن يكون اهتمامي سلبيًا فقط. إذ يُمكن أن يكون حزنًا وأسًى فقط، من دون دافع للبحث عن سبل علاجية ممكنة. ونظرًا لأن أساي سيتخذ هذا الشكل، لن تتغير نوعيته عندما أعلم أن معاناة أمي كانت في الماضي.

أعترف بأنني قد أكون، عندما أعلم هذه الحقيقة، أقل حزنًا إلى حدٍّ ما. وحيث إن اهتمامي قد يتأثر بموقف أمي، لو كانت على قيد الحياة، فقد يتأثّر أيضًا بموقفي من معاناتي الماضية. قد يُزيل هذا التأثير جزئيًا اللاتناظر. عند اهتمامي بمعاناتي الخاصة، فإنه يوجد فرقٌ كبيرٌ سواء كانت هذه المعاناة في المستقبل أم في الماضي. لن يكون تأثير حقيقة مواقفي على اهتمامي بالمعاناة الماضية لمن أحبّهم أمرًا مُفاجئًا. ونظرًا لأن اهتمامي بمعاناتهم الماضية لا يُمكن أن يفلت من التأثّر باهتمامي بمعاناتي الماضية، فإنّ اهتمامي بمعاناة الآخرين لا يُمكن أبدًا أن يتخذ شكلًا خالصًا تمامًا أو غير مشوّه. وكما زعمت، عندما علمت أن معاناة أمي كانت في الماضي، فإن اهتمامي لن يقلّ كثيرًا.

في ما يتعلق بالاعتراض الوارد أعلاه: ليس لدي أي اهتمام بمعاناتي الماضية لأنّه لا يُمكن للمرء أن **يتعاطف** مع نفسه. فهذه الدعوى لا تفعل شيئًا لإزالة اللاتناظر لأنّها مجرد إعادة توصيف. إذ تعترف بأنّه **يوجد** هذا الاختلاف بين مواقفنا تجاه المعاناة الماضية في حياتنا وفي حياة من نحبّهم.

يجعل هذا اللاتناظر من الصعب الدفاع عن نظرية المصلحة الذاتية.

لا يُمكن لُمنظِّر صا أن يدّعي بشكل معقول أن هذا اللاتناظر مطلوب من الناحية العقلانية. ولا يُمكنه، على وجه الخصوص، أن يلتمس هنا بشكل معقول مرور الزمن. إذا كان مرور الزمن يُبرّر لامبالاتي التامة بمعاناتي الماضية، أو حتى جعل هذه اللامبالاة مطلبًا عقلانيًا، فيجب على مُنظِّر صا أن يدّعي الشيء نفسه بخصوص اهتمامي بمن أحبهم. يصدق إلى حدٍّ ما، في الحالة المتخيلة لوالدتي المتوفاة، أن معاناتها كانت في الماضي.

ما الذي ينبغي على مُنظِّر صا أن يدّعيه بخصوص مواقفنا تجاه المعاناة الماضية؟ قد يزعم أنه: «لا يوجد، هنا، موقف واحد عقلاني فريد. إذا نظرت إلى معاناتك الماضية بلامبالاة تامة، فإنّ ذلك ليس بالأمر غير العقلاني. ولكن لن يكون من غير العقلاني أيضًا أن تتسبب لك معرفتك بمعاناتك الماضية في أسًى شديد. وبالمثل، لن يكون الأمر غير عقلاني أن يشعر بالأسى الشديد بسبب المعاناة الماضية لأمك. لكن لن يكون من غير العقلاني أيضًا أن تنظر إلى معاناتها بلامبالاة تامّة».

إذا كان مُنظِّر صا يعترف بأن هذه المجموعة من المواقف المختلفة تجاه الماضي ليست لاعقلانيّة، فكيف يُمكن أن يدافع عن ادعائه بأنه، عند اهتمامنا بالمستقبل، يجب أن نكون محايدين زمنيًا؟ يتعيّن عليه أن يستمر في تقديم هذه الدعوى. لكن إذا لم يكن من غير العقلاني، في حالة المعاناة الماضية، سواء كان لدينا اهتمام بالقدر نفسه، أو بقدر أقل، أو لا نهتم على الإطلاق، فلماذا لا يوجد في حالة المعاناة المستقبلية سوى موقف واحد هو الموقف العقلاني؟ على الرغم من عدم وجود تناقض صريح، فإنّه من الصعب تصديق وجهة نظر متساهلة تمامًا من حيث مزاعمها حول مجموعة مواقف من الزمن، في حين أنّها صارمة للغاية في مطالبتها بخصوص مجموعة أخرى.

70. استنتاجات

أخلص إلى وجود منظورين فقط يُمكن لمنظر المصلحة الذاتية أن يأمل في الدفاع عنهما:

(1) إذا كان مرور الزمن وهمًا، فلا يُمكن أن يكون الحياد الزمني غير عقلاني. قد يقوم مُنظِّر صا بإحياء ادعائه بأنه يجب أن نكون محايدين زمنيًا. عندئذٍ عليه أن يدّعي أنّه من غير العقلاني أن نشعر بالارتياح عندما

يتم تأجيل المعاناة، وعندما تكون في الماضي معًا. إذا انتقد الانحياز إلى القريب، فعليه أن ينتقد الانحياز إلى المستقبل أيضًا. إذا كان مرور الزمن وهمًا، عليه أن يوافق (أ) على أنّه لن يكون من غير العقلاني **الافتقار** إلى الانحياز إلى المستقبل. كما لا يستطيع أن يدّعي (ب) أنّه **ليس** من غير العقلاني أن يكون **لدينا** هذا الانحياز، و(ج) أنّه من غير العقلاني أن يكون لدينا انحياز إلى القريب. لا تُوجَد أي حجّة يُمكن أن يدعم بها هذه الدعاوى الثلاث. إذا لم يُدِن الانحياز إلى المستقبل، فلن يستطيع إدانة الانحياز إلى القريب بدعوى أنّه أمر سيئ بالنسبة إلينا. إذ الانحياز إلى المستقبل أمر سيئ بالنسبة إلينا أيضًا. كما أن عقلانيّة الموقف لا تعتمد على ما إذا كان ذلك سيّئًا بالنسبة إلينا. هناك فرق واحد بين هذين الموقفين من الزمن: على الرغم من أننا يُمكن أن نتصرف مباشرة وفق الانحياز إلى القريب، فلا يُمكننا التصرف مباشرة وفق الانحياز إلى المستقبل. لكن هذا لا يُمكن أن يدعم الادّعاء بأن الانحياز الأول وحده غير عقلاني. لا يستطيع مُنظّر صا الادّعاء بأن الانحياز إلى المستقبل ليس لاعقلانيًا **لأننا** لا نستطيع العمل بناءً عليه. إذ متى اعتمد الحياد الزمني، يجب عليه حينئذٍ أن يدّعي أنّه من غير العقلاني أن نرتاح عندما تكون معاناتنا في الماضي. وهو أمر نعتبره صعب التصديق.

(2) إذا لم يكن مرور الزمن وهمًا، فقد يدافع مُنظّر صا عن وجهة نظر مختلفة. قد يدّعي أنّه نظرًا لأنّ الزمن يمرّ، لا يُمكن أن تثير المعاناة الماضية الاهتمام. ويمكن أن يزعم عندئذ أنّه من غير العقلاني ألّا يرتاح خالد عندما يعلم أن معاناته قد انتهت. سنعتبر هذا الرأي معقولًا عندما نفكر في ماضينا. لكن يجب على مُنظّر صا أن يدّعي أيضًا أنّه عندما أشعر بالأسى إثر علمي بأنّ والدتي عانت قبل وفاتها، فإن هذا أمر غير عقلاني. وهو أمر نعتبره صعب التصديق.

قد يجد مُنظّر صا نفسه هذه الدعوى الأخيرة صعبة التصديق. إذا تخلّى عن هذه الدعوى، فيجب أن يتخلّى عن اعتماده مرور الزمن. في الوقت الذي قد يدعم هذا الاعتماد الدعوى الشاملة بأنّ المعاناة الماضية لا تهمّ بَبساطة، لا يُمكنه أن يدعم الدعوى بأننا مطالبون من الناحية العقلانية بأن يكون لدينا **بعض** الاهتمام ولكن **أقل** بالمعاناة الماضية. كما أنّه لا يُمكن أن يثبت أن الفرق في مواقفنا، تجاه المعاناة في ماضينا وماضي الآخرين، عقلاني.

حتى لو لم يكن مرور الزمن مجرد وهم، فقد يعود مُنظِّر صا إلى وجهة نظره الأولى: مطلب الحياد الزمني. يُمكنه عندئذ إدانة الانحياز إلى القريب بدعوى أنّه لا يُمكن لمجرد اختلاف في التوقيت أن يكون له أهمية عقلانية. يُمكن أن يدعي أنّه على الرغم من أن من يشعر بألم ما له أهمية عقلانية، فلا يُمكن أن يكون مهما متى يشعر بالألم.

إذا عاد مُنظِّر صا إلى هذا الرأي، فيجب عليه إدانة الانحياز إلى الحاضر. يبدو هنا أن الحياد الزمني أقل معقولية. كيف يُمكن أن يكون من غير العقلاني أن أهتم بألمي أكثر وأنا أتألم؟ قد يقول مُنظِّر صا: «من ناحية، إن هذا ليس لاعقلانيًا. لأن الألم سيّئ فقط بسبب مقدار اهتمامك به في ذلك الوقت. ولكن يجب، من ناحية أخرى، ألّا تكون منحازًا إلى الحاضر. سيكون من غير العقلاني السماح لهذا الانحياز بالتأثير على قراراتك. على الرغم من أنك تهتمّ بالألم أكثر في ذلك الوقت، فإنّه لا ينبغي لك، بسبب ذلك، إنهاء معاناتك الراهنة بالتكلفة المتوقعة لعذاب أشد في وقت لاحق. في المستوى الأول، تهتم بالألم أكثر في أثناء شعورك به. لكن لا ينبغي أن تكون أكثر اهتمامًا بكونه في الحاضر بدلًا من المستقبل. في المستوى الثاني، حيثما أمكنك اتخاذ قرارات تؤثّر على مدى وتوقيت معاناتك، يُمكنك ويجب أن تكون محايدًا زمنيًّا».

إذا كان مُنظِّر صا يطالب بالحياد الزمني، فيجب عليه إدانة الانحياز إلى المستقبل أيضًا. قد يقول: «يجب أن نتوقّع أن ينتج هذا الانحياز عن التطور. وهو ما يفسّر لماذا ينطبق هذا الانحياز فقط، أو بقوة أكبر، على حياتنا الخاصة. عندما نفكّر في حياة الآخرين، يُمكننا أن نتعالى على ميراثنا التطوري، فنتمكن من إدراك مدى معقولية الحياد الزمني».

عندما يكون لبعض المعتقدات أو المواقف تفسير تطوري، يكون لذلك في حد ذاته آثارٌ محايدة. لا يُمكن أن يُثبت بحد ذاته إن كان هذا الاعتقاد أو الموقف معلّلًا أو غير معلل. لكن لنفترض أن لدينا أُسسًا أخرى لتحدي مواقف ما. قد يقول المدافعون عنه: «يمثل كوننا جميعًا نمتلك هذا الموقف أساسًا لاعتباره معلّلًا. لماذا تم تبنّيه على نطاق واسع، لو لم يكن معلّلًا؟» عند الإجابة عن **هذا** السؤال، قد يُلقي التفسير التطوري شكوكًا حول ما يفسّره. إنّه يقوّض التفسير المنافس القائل إن لدينا اعتقادًا أو موقفًا **لأنه** معلّل. وعليه، قد يزعم مُنظِّر صا أنّ انحيازنا إلى المستقبل، في حياتنا، **مجرد نتاج** للتطور، وليس له ما يعلّله عقلانيًا. يبدو أن هذه الدعوى

يدعمها اللاتناظر بين اهتمامنا بحياتنا الماضية وحياة الآخرين الماضية[1].

يتعين على مُنظِّر صا تطبيق هذه الدعوى على عملياتي الجراحية الماضية أو المستقبلية. في هذه الحالات،أريد أن يصدق أنّني عانيتُ لعدة ساعات بالأمس، بدلًا من أن أعاني لمدة ساعة واحدة اليوم. يجب على مُنظِّر صا أن يزعم مرة أخرى أن هذا التفضيل غير عقلاني، وأنه من غير العقلاني بصفة عامة أن نرتاح عندما تكون معاناتنا في الماضي. حتى في ضوء ادّعائه الجديد حول التطوّر، سيصعب علينا تصديق ذلك.

لقد وصفت الرأيين اللذين يُمكن لمنظر المصلحة الذاتية أن يدافع عنهما بشكل معقول. يتضمن كلٌّ من هذين الرأيين ادّعاءً واحدًا على الأقل يصعب تصديقه، مما يشكل ضعفًا في نظرية المصلحة الذاتية. ومن نقاط الضعف الأخرى وجود خيار بين هذين الرأيين. إذ قد يكون من غير العقلاني أن نكون أقل اهتمامًا بالمستقبل البعيد، غير أنّه لا يُمكننا أن نتيقن من ذلك طالما لم نحدد بعد سبب ذلك.

(1) انظر سينغر (SINGER) (2).

الفصل التاسع

لماذا يجب أن نرفض صا؟

يجب أن يدين منظّر المصلحة الذاتية الاهتمام بالانحياز إلى القريب. هناك اعتراض واحد يكمن في أنّ هذا الانحياز غير عقلاني. كما رأينا للتوّ، إن هذا الاعتراض ليس سهلًا تمامًا.

71. اعتماد الندم اللاحق

قد يعتمد مُنظّر صا اعتراضًا مختلفًا. إذ قد يقول للقرباني:

أنت **الآن** لستَ نادمًا على انحيازك إلى القريب، لكنك **ستندم** على ذلك. عندما تدفع الثمن -عندما تعاني من الألم الذي قمت بتأجيله بتكلفة تفاقمه- ستتمنّى أنك لو لم تهتم أكثر بمستقبلك الأقرب. ستندم على أن لديك هذا الانحياز. من غير العقلاني أن تفعل ما تعرف أنكَ ستندم عليه.

إن هذا الاعتراض، كما سلف الذكر، غير دقيق. عندما يدفع القرباني الثمنَ، فقد يندم لأنّه كان في الماضي منحازًا إلى القريب. لكن هذا لا يثبت أنّه يجب أن يندم على هذا الانحياز الآن. ينطبق ادّعاء مماثل على أولئك الذين يهتمون بأنفسهم. عندما يدفع الرجل المهتم بمصلحته الشخصية الثمن الذي تفرضه عليه أفعال الآخرين المهتمين بمصلحتهم الشخصية، يأسف لحقيقة أن هؤلاء الأشخاص الآخرين مهتمون بمصلحتهم الشخصية. يندم على تحيّزهم لصالحهم. ولكن هذا لا يؤدّي به إلى الأسف على هذا الانحياز إلى ذاته. تنطبق الحقائق حول صا في مستوى العلاقات الشخصية على نحا في مستوى السريان الزماني. تمامًا مثلما يأسف الرجل المهتم بمصلحته الشخصية على انحيازه ليس إلى ذاته، بل على انحيازه إلى الآخرين فقط، يأسف القرباني على انحيازه ليس إلى ذاته الآن، بل إلى ذاته في أوقات أخرى. عندما افترضت أن القرباني لا يندم على انحيازه، كان ذلك كافيًا للتسليم بأنه لا يندم على انحيازه **الراهن**. إنّه الانحياز الذي يعمل

وفقه دائمًا. لا يثبت الاعتراض المذكور أعلاه أن القرباني يجب أن يندم على **هذا** الانحياز.

يمكننا أن نلاحظ أن القرباني لن يندم دائمًا على انحيازه الماضي. في الماضي **القريب**، كان حاضره الآن ومستقبله القريب قريبين معًا؛ لذلك كان منحازًا لصالحهما. وبما أنّه يستفيد الآن، وسيستفيد لبعض الوقت، من هذا الانحياز الماضي، فسيكون **مسرورًا** الآن لأنه حازه.

قد يقول مُنظِّر صا: «عندما تدفع الثمن، ستندم على انحيازك الماضي. وبما أن الأمر كذلك، **يجب** عليك الآن أن تندم حتى على انحيازك الراهن. ستندم في المستقبل على انحيازك الراهن؛ وأنت تهتم الآن بمستقبلك. ينطوي اهتمام المرء بمستقبله على الرغبة في تجنب ما سيندم عليه. بما أنك ستندم على انحيازك الحاضر، فعليك الآن أن تتمنّى لو لم يكن لديك هذا الانحياز».

يمكن للقرباني أن يجيب: «في المستقبل البعيد سأتأسف حقًّا لانحيازي الراهن. وهذا يمنحني أسبابًا لأتمنّى ألّا يكون لديّ هذا الانحياز الآن. لكن في المستقبل القريب، سأكون مسرورًا لأنّ لديّ انحيازي الراهن، بما أنّه سيفيدني حينها. هذا يمنحني أسبابًا لكوني مسرورًا بامتلاك هذا الانحياز الآن».

قد يقول مُنظِّر صا: «إن سرورك في المستقبل القريب سيفوقه ندمك في المستقبل القريب. سيصدق ذلك لأنك تؤجّل الآلام مقابل التكلفة المتوقعة لتفاقمها. وبما أنّ انحيازك الراهن سيتسبب لك لاحقًا في الندم أكثر من السرور، فإن أسباب تمنّيك عدم امتلاك هذا الانحياز هي الأقوى من بين الأسباب المتنافسة».

يمكن للقرباني أن يجيب: «إن ندمي المستقبلي سيفوق حقًّا، من منظور حياديّ، سروري المستقبلي. غير أنّي لا أعتبر مستقبلي بشكل حيادي. إذ أهتم أكثر بما هو قريب. بما أنّ سعادتي المستقبليّة أقرب، فإنّها تفوق ندمي في المستقبل».

قد يُجيب مُنظِّر صا قائلًا: «من غير العقلاني ألّا نكون محايدين». ويمكن للقرباني أن يرد عليه بالقول: «هذا الردّ إمّا غير فعال وإمّا انتحاري. إذا هَزَمتني فإنه يهزمُك. أولئك الذين يهتمون بمصلحتهم الشخصية ليسوا محايدين. فمثلما أنا منحاز إلى القريب، فإنهم منحازون لصالحهم».

72. لماذا لا يُمثّل انهزام القرباني انتصارًا لـ صا؟

عند الدفاع عن انحيازه إلى القريب، يقارن القرباني هذا الانحياز بالانحياز لصالح الفرد. قد يقول مُنظّر صا:

أنا لا أهتم كثيرًا بما يحدث للآخرين. وأنت لا تهتم كثيرًا بما سيحدث لك في أوقات لاحقة. **ستكون** كل هذه الأوقات اللاحقة في وقت ما، هو **الآن** بالنسبة إليك. لكن الآخرين لن يكونوا **أنا** بالنسبة إليّ أبدًا.ومن ثَمَّ تفشل مماثلتك[1].

يمتلك هذا الاعتراض بعض القوة. هب أننا نرفض، لهذا السبب أو لأسباب أخرى، ما يدعيه القرباني. ولنفترض أنّه على الرغم من الصعوبات التي أثيرت في الفصل الثامن، نستنتج أن الانحياز إلى القريب أقلّ عقلانية من الانحياز لصالح الفرد. إنّ هذا **لا** يُثبت، كما أوضحت، أننا يجب أن نقبل صا. إن الانحياز إلى القريب هو الهدف المفضّل لمنظر المصلحة الذاتية. خلال محاولتي للدفاع عن هذا الانحياز، كنت أتحدّى صا في أقوى فكرة لديها. إذا نجحت هذه المحاولة، ستُهزَم صا تمامًا. لكن لا يلزم عن ذلك أنّه إذا فشلت هذه المحاولة، ستفوز صا.

إنّ أفضل صيغة لنظرية غاية الحاضر هي الصيغة النقدية. تستطيع ل.نحا، كما ذكرت، أن تدّعي أننا مطالبون عقلانيًا بأن نهتم بمصلحتنا الذاتية بطريقة محايدة زمنيًا. وفق هذه الصيغة لـ ل.نحا، يعتبر القرباني غير عقلاني، بما أنّه من غير العقلاني أن يكون منحازًا إلى القريب. إذا كنا نعتقد أن القرباني غير عقلاني، فإن ذلك لا يُشكّل سببًا لقبول صا بدلًا من هذه الصيغة لـ ل.نحا.

73. اعتماد عدم الاتساق

لنفترض أنّني أهتم، كما تتطلب هذه الصيغة لـ ل.نحا، بمصلحتي الشخصية بطريقة محايدة زمنيًا. ولكن هذا ليس اهتمامي الطاغي لأنَّ لديّ رغبات أخرى تكون أقوى في بعض الأحيان، إذ أتصرّف في بعض الأحيان بطرق أعلم أنّها ضد مصلحتي الشخصي. قد يعيد مُنظّر صا إحياء اعتماده الندم اللاحق. قد يقول: «لأنّك تتصرف ضد مصلحتك الشخصية،

[1] لهذا الاعتراض الذي اقترحه علّي نوزيك قوة أقل عند تطبيقه على الانحياز إلى المستقبل.

فإنّ ندمك في المستقبل سيفوق سعادتك في المستقبل. على عكس القرباني، **إنك** تهتم بالقدر نفسه بمستقبلك كله. لذلك يجب أن تقرّ بأنّ أفعالك لاعقلانيّة. إذ من غير العقلاني أن تفعل ما تعلم أنك ستندم عليه برمته».

يسلم هذا الاعـتراض بأنه كلما تصرفت ضد مصلحتي الشخصية، سأندم لاحقًا على هذا الفعل. لكن هذا الافتراض غير معلّل. فأنا أتصرف بهذه الطرق لأنني، على الرغم من اهتمامي بمصلحتي الشخصية، أهتم أكثر بشيء آخر. وبما أنّني لا أهتم أكثر بمصلحتي الشخصية، فلا ينبغي أن نفترض أنّني سأندم لاحقًا على هذه الأفعال.

من المحتمل أن توجد حالات أندم فيها على فعلٍ ماضٍ. لكن لا يلزم عن ذلك أن فعلي كان غير عقلاني. لنفترض أنّني تصرّفتُ كما فعلت لأنني قبلت حكم قيمةٍ أرفضه الآن. قد أندم الآن على فعلي لأنني غيّرت رأيي. في حين قد يظل فعلي عقلانيًا، بما أنّني كنت أتصرف وَفقًا لحكم قيمة قبلته في ذلك الوقت.

تنطبق دعوى مماثلة عندما تتغير رغباتي دون تغيير رأيي. لنفترض أنني، في الماضي، تصرّفتُ ضد مصالحي لأنني أردت مساعدة بعض الأشخاص الذين كانوا في محنة. لقد اقترضتُ مبلغًا كبيرًا من المال لأقدّمه لهؤلاء الأشخاص، وأنا أعلم أنّه لسداد هذا القرض، عليّ العمل لسنوات عديدة في مهنة أكرهها. أريد الآن مساعدة بعض الأشخاص الآخرين الذين يعانون من ضائقة. ولا أعتقد أن هؤلاء الأشخاص يطالبون أكثر بالمساعدة؛ ولكن، نظرًا لأنني الآن أدرك محنتهم بوضوح أكثر، فإنّ هؤلاء الأشخاص هم الذين أهتم بهم الآن أكثر من غيرهم. لا يُمكنني الآن مساعدة هؤلاء الأشخاص بسبب تصرّفي السابق. وبما أنّني لم أسدّد قرضي، لا أستطيع الاقتراض مرة أخرى لمساعدة هؤلاء الأشخاص. ومن ثَمّ، أنا نادم على فعلي السابق. لقد كان ذلك الفعل ضد مصالحي؛ وأنا الآن نادم عليه. ولكن، بالنظر إلى أقوى ما كنت أريده، لم يكن فعلي لاعقلانيًا. قد يثبت اعتماد الندم اللاحق أن **القرباني** لاعقلانيّ. لكن لا يوجد اعتراض على صيغة ل.نحا التي أنا بصدد مناقشتها الآن.

وفقا لهذا الصيغة لـ ل.نحا، يجب أن يكون لدي اهتمام محايد زمنيًا بمستقبلي، لكن ليس من الضروري أن يكون اهتمامي الطاغي. تعطي هذه الصيغة لـ ل.نحا، مثل كل الصيغ، أهمية خاصة لغاياتي الحاضرة. ومن ثَمّ، يُمكن تحديها بواسطة اعتراض نيغيل على النظرية التوسلية الأولية.

كتب نيغيل أنه، وَفقًا لهذه النظرية:

قد يكون لديّ سبب الآن لفعل تحديدًا ما يضمن فشل محاولاتي **العقلانية** المستقبلية؛ وقد يكون لدي سبب لفعل ما أعلم أنّه سيكون لديّ سبب لمحاولة التراجع عنه، وعليه، يجب أن أكون حريصًا بشكل خاص على وضع الفخاخ والعقبات المنيعة في طريق ذاتي المستقبلية. لا يفشل النظام الذي له عواقب مثل هذه فقط في طلب الاتساق الأكثر أوّليّة في السلوك على مر الزمن، بل يزيد في الحقيقة من احتمالات الصراع من خلال ترسيخ تدابير الفرد ضد ذاته المستقبلية في نظام العقلانية[1].

إن «عدم الاتساق» الذي يصفه نيغيل ليس عدم اتساق نظري. لا تقدم النظرية التوسلية في أوقات مختلفة دعاوى غير متسقة حول ما الفعل العقلاني الذي ينبغي لشخص القيام به. ولا يحتاج شخص يتبنّى هذه النظرية، أو نظرية غاية الحاضر النقدية، إلى أن يُشكّك في عقلانيته في أوقات أخرى. وذلك لأنّه في جميع صيغ نحا، لا تكون الأسباب مرتبطة بالعامل فحسب، بل بزمن الفعل أيضًا.

صحيح أنّه قد يكون، وَفقًا لـ نحا، من العقلاني بالنسبة إليّ أن أفعل الآن ما سيكون في ما بعد عقلانيًا بالنسبة إليّ التراجع عنه. يُمكن اتهام نحا بأنها، حتى خلال حياة واحدة، انهزامية من ناحية السريان الزمني. يُمكن أن يصدق ذلك حتى على صيغة ل.نحا التي تطالبنا بالاهتمام بمصلحتنا الشخصية بطريقة محايدة زمنيًا. لنفترض أن لديّ هذا الاهتمام، لكن لديّ أيضًا رغبات أخرى أقوى، وهذه الرغبات مختلفة في أوقات مختلفة. يُمكنني في أي وقت إمّا (1) أن أفعل ما سيحقق رغباتي الراهنة بشكل أفضل، وإمّا (2) أن أفعل ما سيحقق، أو يُمكنني من تحقيق كل رغباتي بشكل أفضل طوال حياتي. وَفقًا لـ نحا، يجب أن أفعل دائمًا (1) بدلًا من (2). كما رأينا في المبحث 34، يُمكن أن يصدق أنّه متى كنت أتبنّى دائمًا نحا، إذ أفعل (1) بدلًا من (2)، سأكون أقل نجاحًا على مرّ الزمن حتى في تحقيق رغباتي في كل مرة.

يمكن لمنظّر المصلحة الذاتية أن يزعم هنا أنّ صا تهزم نحا حتى من منظور نحا. في صيغة تحقيق الرغبة لـ صا، تطالبني صا دائمًا بأن أفعل (2) بدلًا من (1). إذا كنتُ أتصرّف دائمًا بهذه الطريقة، فسأكون أكثر نجاحًا مع مرور الزمن في تحقيق رغباتي في كل مرة.

---

(1) نيغل (1)، ص. 40.

شرحتُ كيف يُمكن الردّ على ذلك. يوجد اعتراض مماثل على صا. قد يكون من العقلاني بالنسبة إليّ، وَفقًا لـ صا، أن أفعل ما هو عقلاني بالنسبة إليك العدول عن فعله. تمامًا كما يُمكن أن تكون نحا انهزامية من ناحية السريان الزمني، يُمكن أن تكون صا انهزامية بشكل جماعي أو ما بين الأشخاص. سيفعل مجتمع الأشخاص المهتمين بمصلحتهم الذاتية الأفضل، حتى من منظور المصلحة الذاتية، إذا لم يتبعوا جميعًا نظرية المصلحة الذاتية، بل صيغة من الأخلاق. غير أن كونها انهزامية بشكل جماعيّ، في حالة صا، لا يعني أنّها انهزامية بشكل ضار. عندما تكون صا انهزامية بشكل جماعي، فإنّها تظل ناجحة بشكل فردي. وبما أنّ صا نظرية حول العقلانية الفردية، فإنّها لا تزال تصدق وفق شروطها الخاصة.

هل أحتاج إلى كتابة هذه الفقرة؟ لا يعني كون نحا انهزامية من ناحية السريان الزمني أنّها انهزامية بشكل ضار. عندما تكون نحا انهزامية من ناحية السريان الزمني، فإنّها تظل ناجحة في كل مرة. لا يزال صحيحًا أنّه متى تبنّيت نحا في كل مرة، فأنا أفعل في كل مرة ما سيُحقّق رغباتي الراهنة بشكل أفضل. حتى في هذه الحالات، من وجهة نظر العامل في زمن الفعل، تكون نحا ناجحة. وبما أن هذه هي وجهة النظر التي تلتمسها نحا، فإنّها لا تزال تصدق من منظورها الخاص.

لا يستطيع هذان الاعتراضان دحض نحا أو صا. لكن لديهما معًا قوة ما. على عكس نحا، لا يُمكن أن تكون صا انهزامية بشكل مباشر من ناحية السريان الزمني. مما يمنح صا، مقارنة مع نحا، جاذبية نظرية معينة. قد يُقنعنا ذلك بالتخلّي عن نحا وقبول صا. غير أن صا يُمكن أن تكون انهزامية بشكل جماعي مباشر. لا يصدق هذا على أخلاق العامل المحايد. إذ يمنح مثل هذه الأخلاق جاذبية نظرية مماثلة. وقد يقنعنا باتخاذ خطوة أخرى مماثلة من صا إلى مثل هذه الأخلاق.

بالنظر إلى التشابه بين الاعتراضين، إن الاعتراض على نحا لا يدعم صا. يدعم هذان الاعتراضان معًا الحيادية. إذا نجح الاعتراضان، يجب أن نرفض صا؛ أما إذا فشلا، فلن يكون لدينا سبب لرفض نحا[1].

(1) على الرغم من أن لدى الاعتراضين قوة ما، لا ينبغي المبالغة فيها. لا تعلن صا حرب الكل ضد الكل، لثلاثة أسباب على الأقل. تتداخل مصالح الأشخاص حتى الأنانيين البحتيين إلى حد كبير. إذ حتى عندما تتعارض هذه المصالح، قد تطلب صا نفسها من هؤلاء الأشخاص محاولة حل هذا التعارض من خلال إنتاج ما أسميه الحل السياسي. (ستطالب صا هؤلاء الأشخاص بهذا عندما تتضمن الحالة عددًا كافي قليلًا من الأشخاص). ومعظم الأشخاص المهتمين بمصلحتهم الذاتية ليسوا أنانيين تمامًا، بل لديهم بعض الاهتمام بالآخرين.
جميع النقاط الثلاث لها نظائرها في حالة نحا. ما يريده أكثر شخص ما في أوقات مختلفة، إذا كان على دراية

قد ينكر مُنظِّر صا أن لهذه المماثلة تلك الآثار. قد يدعي أنّه طالما أن النظرية المقبولة لا يُمكن أن تكون انهزامية بشكل مباشر من ناحية السريان الزمني، فيمكن أن تكون انهزامية بشكل مباشر ما بين الأشخاص. كيف يُمكن أن يوجد هذا الاختلاف؟ يجب أن يدّعي مُنظِّر صا بأن العلاقة بين مختلف الناس تختلف، في النواحي ذات الصلة، عن العلاقة بين شخص واحد في وقت واحد وذاته في أوقات أخرى.

إن هذه العلاقات، في معظم النواحي، مختلفة. إن علاقتي بكم مختلفة عن علاقتي بنفسي الآن وبنفسي غدًا، أو بنفسي بعد خمسين عامًا. ولكن هذه العلاقات قد تظلّ متشابهة في الجوانب **ذات الصلة**. مثلما يجب أن يكون فعل ما من فعل عامل معين، يجب القيام به في وقت معيّن. تصدق العديد من الدعاوى حول العقلانية فقط عندما تطبّق على شخص في وقت معين. وتتوقف عن أن تكون صحيحة عندما يتم إعمالها لتشمل إمّا العلاقة بين أشخاص مختلفين، وإمّا العلاقة بين شخص في وقت ما وذاته في أوقات أخرى. ومن ثَمَّ، يُمكن الادّعاء بأنه «يمكن لأشخاص مختلفين أن يؤمنوا عقلانيًا بمجموعة من المعتقدات غير المتسقة، في حين لا يُمكن أن يؤمن بها شخص واحد». غير أنّ الأمر غير صحيح. إذ قد يؤمن شخص واحد عقلانيٍ بمعتقدات غير متسقة إذا كان يؤمن بها في أوقات مختلفة. فيكون غير عقلاني فقط في حالة صدقها في وقت واحد. ويصدق الشيء نفسه على التفضيلات غير المتعدية: تفضيل س على ع، ع على ف، وف على س. كما هو موضح في كثير من الأحيان، يُمكن لثلاثة أشخاص أن يكون لكل واحد منهم هذه التفضيلات دون أن يكون لاعقلانيًا. لكن يُمكن لشخص واحد أن يكون عقلانيًا إذا كانت لديه هذه التفضيلات في أوقات مختلفة. كما تشير إلى ذلك هذه الدعاوى، عندما ننظر في العقلانية النظرية والعملية على حدٍّ سواء، فإن العلاقة بين الشخص الآن وذاته في أوقات أخرى **تشبه** إلى حد كبير العلاقة بين أشخاص مختلفين.

بالحقائق وبفكر بوضوح، سيتداخل إلى حد كبير. حتى عندما لا يكون ذلك صحيحًا، فإن نحا نفسها تطالب كل واحد منا بمحاولة حل «النزاعات السارية زمنيًا»، أي محاولة تحقيق مع ذاته حلول سياسية في أوقات أخرى. إذا كانت هناك طريقتان يُمكن لشخص ما من خلالهما الآن محاولة تحقيق رغباته الراهنة، ومن المرجح أن تتداخل إحدى هاتين الطريقتين مع جهوده اللاحقة لتحقيق رغباته المستقبلية، فإن نحا تطالب هذا الشخص بأن يسلك بطريقة أخرى. سيكون الأمر كذلك حتى في الحالة القصوى حيث لا يهتم شخص ما بمستقبله الخاص، ونحن نلتمس الصيغة غير النقدية لـ نحا، أي النظرية التوسلية. كما علمت من ج. هارمان (G. Harman)، حتى في هذه الحالة، سيكون هذا الشخص أكثر نجاحًا في تحقيق ما يريده الآن إذا اختار طريقة الفعل التي لن تتفاعل مع جهوده المستقبلية. سيكون أكثر نجاحًا لأنه لن تكون لديه عندئذ أسباب للتفاعل مع آثار جهوده الراهنة. ثالثًا: إن معظم العوامل قلقون حقًا بشأن أنفسهم في الأزمنة المستقبلية. وقد تتطلب نظرية غاية الحاضر النقدية مثل هذا الاهتمام في صيغة محايدة زمنيًا.

74. استنتاجات

قدّمتُ في الفصول من 6 إلى 8 عدة حجج ضد نظرية المصلحة الذاتية. وهي ما يبرر أحد الاستنتاجين التاليين: قد تثبت الحجج فقط أن صا لا يُمكنها هزم نحا. وفق هذا الاستنتاج، ينتهي النزاع بين هاتين النظريتين بالتعادل أو الانسحاب[1]. عندما تتعارض صا ونحا، سيكون من العقلاني اتّباع أي منهما. ولكن، كما أوضح في الملحق باء، سيكون هذا الاستنتاج في الواقع هزيمة لـ صا.

يكمُن الاستنتاج الثاني في أننا يجب أن نرفض صا. ستكون هذه الهزيمة تامة لـ صا سواء من الناحية العملية أو من الناحية النظرية. (إذا رفضنا صا، كما أوضحت في الملحق جيم، فقد يؤثّر ذلك على اختيارنا بين النظريات المختلفة حول المصلحة الذاتية).

أعتقد أن حججي تعلّل هذا الاستنتاج الأكثر جرأة. لقد بدأت باستعارة استراتيجية. لنظرية المصلحة الذاتية خصمان: الأخلاق، ونظرية غاية الحاضر. إنّها توجد، من بعض النواحي، بين هذين الخصمين. ومن ثَمَّ فهي عرضة للخطر في كثير من الأحيان بطريقة قاتلة: يُمكن مهاجمتها من اتجاهين. لطالما سادت نظرية المصلحة الذاتية في تقاليدنا الفكرية. لكن هذه الهيمنة نجمت إلى حد كبير عن فشل خصميها في الهجوم عليها معًا. عندما تتعرض للهجوم من قبل منظّري الأخلاق، تسرق القوة من نظرية غاية الحاضر، والعكس بالعكس.

لقد تحدّيتُ نظرية المصلحة الذاتية من كلا الاتجاهين. وهذا يضمن أن الحكم على صا سيتم على أساس مزاياها الخاصة فقط. لقد تجنبتُ حالة الخداع التي يؤثر فيها الشخص على نفسه فقط، حيث تطالب صا هذا الشخص بأن يفعل كل ما هو أفضل لنفسه. وبما أنّه الشخص الوحيد الذي تؤثر عليه أفعاله، فإنّه يفعل ما هو أفضل لجميع المتأثرين بفعله. إنَّه يفعل ما له، على نحو محايد، أفضل الآثار. في مثل هذه الحالة، تتوافق صا مع الإحسان المحايد. يُمكن الحكم على صا بشكل أفضل عندما يوجد هذان الصراعان: عندما يكون ما هو أفضل للعامل، وعلى نطاق أوسع، أسوأ بالنسبة إلى أناس آخرين. تصر صا، كما تظهر هذه الحالات، على نمط

---

(1) إنه على الرغم من أن هذين الناجيين سيتنازعان، كما أقترح في الصفحتين 628-629،، فقد يكون حل النزاع أسهل من حل النزاع بين الأخلاق وصا.

منحاز من الاهتمام. ليس صا روية بتاتًا، بل أنانية. إنّها تصر على أن العامل العقلاني يجب أن يعطي أهمية قصوى لمصلحته الشخصية، **مهما** كانت عواقبه على الآخرين.

ثم تحدّيت صا من الاتجاه الثاني. إذ نظرتُ في الحالات التي تتعارض فيها صا مع نظرية غاية الحاضر. على الرغم من أن العامل، في هذه الحالات، يدرك الوقائع ويفكر بوضوح، **فإنّه لا يريد** إعطاء أهمية قصوى لمصلحته الذاتية. تزعم صا أنّه مهما كانت العواقب على الآخرين، **يجب** أن يكون العامل العقلاني منحازًا لمصلحته، حتى لو لم يكن لديه هذا الانحياز ولا يريد أن يكون لديه في ساعة سعيدة.

هل هذه الدعوى معقولة؟ هل هذا الانحياز عقلاني بشكل فريد أم بشكل مفرط؟ هل تعتبر كل رغبة أو اهتمام آخر أقل عقلانية؟ **هذا هو السؤال الرئيس.** تجيب حجتي الأولى بـ«لا». أزعم أنّه توجد، مقارنة بالانحياز لصالح الفرد، العديد من الرغبات الأخرى التي ليست أقل عقلانية، مثال ذلك الرغبة في العمل لصالح الآخرين. قد يكون من العقلاني تحقيق هذه الرغبة حتى عندما يعلم المرء أن فعله يتعارض مع مصلحته الشخصية. ومن الأمثلة الأخرى أنواع معينة من الرغبة في الإنجاز، إذ قد يرغب المبدع في أن تكون إبداعاته جيدة قدر الإمكان. فقد يرغب عالم، أو فيلسوف، في القيام ببعض الاكتشافات الأساسية، أو بتقدم فكري. أرى أن هذه الرغبات وغيرها لا تقل عقلانية عن الانحياز لصالح الفرد. فإذا كانت إحداها هي أقوى رغبة لدى شخص ما، باعتبار كل الأشياء الأخرى، سيكون من العقلاني بالنسبة إليه أن يعمل على تحقيقها حتى لو كان هذا الشخص يعلم أن فعله يعارض مصلحته الشخصية.

يتناقض رد مُنظّر صا الأول مع هذه الدعاوى. يدعي هذا الرد أن الانحياز لصالح الفرد أمرٌ عقلاني إلى أقصى حد. وبما أنّي لا أستطيع إثبات أنّي محق في رفض هذه الدعوى، فإن حجتي الأولى ليست قاطعة. لكنني أعتقد أنّها ناجحة. أعتقد أن مُنظّر صا ليس لديه ردّ جيّد على هذه الحجة. إن الانحياز لمصلحة الفرد **ليس** عقلانيًا إلى أقصى حد. إذ توجد على الأقل رغبة واحدة ليست أقل عقلانية: الرغبة في إفادة الآخرين. ونظرًا لوجود رغبة واحدة على الأقل من هذا القبيل، يجب أن نرفض صا وأن نقبل بعض صيغ ل.نحا.

يعتمد رد مُنظّر صا الثاني على الادّعاء بأن قوة أي سبب تمتد عبر الزمن. بناء على هذه الدعوى، بما أنّه **ستكون** لديّ أسباب لمحاولة تحقيق

رغباتي المستقبلية، فلديّ هذه الأسباب **الآن**. لا يُمكن أن تكون أسباب الفعل مرتبطة بوقت معين. قد تُثبت حجة هذه الدعوى أيضًا أن أسباب الفعل لا يُمكن أن تكون عاملًا نسبيًّا. قد تثبت الحجة أن قوة أي سبب تمتد إلى حيوات الناس المختلفة. هذا ما يثبت إذا نجحت حجة نيغيل. سيهزم هذا الاستنتاج كلًّا من صا ونحا. لتجنب هذا الاستنتاج، يجب على مُنظّر صا الزعم بأن الأسباب يُمكن أن تكون عاملًا نسبيًّا. أزعم أنه، إذا أمكن أن تكون الأسباب نسبية، فيمكن أن تكون مرتبطة بالعامل في زمن الفعل. كما أوضحت في المباحث من 59 إلى 61، يُمكن أن يصدق أنّني فعلت أو ستكون لديّ بعض الأسباب للفعل، وإن كنت لا أمتلك هذه الأسباب الآن. وهو ما يقوض رد مُنظّر صا الثاني. ويقدّم اعتمادي النسبية الكاملة أسبابًا أخرى لرفض صا.

يجب أن يزعم مُنظّر صا أيضًا أنّه من غير العقلاني أن يهتم المرء بدرجة أقل بمستقبله البعيد. أبان الفصل الثامن أنّه عند ادّعاء ذلك، يجب على مُنظّر صا قبول إحدى وجهتي النظر، لكل واحدة منهما آثار يصعب تصديقها. إنّه اعتراض آخر على صا. ولأغراض حجاجية، سلّمتُ بأنه يُمكن مواجهة هذا الاعتراض. لقد سلمت بأنه من غير العقلاني الاهتمام بدرجة أقل بمستقبلنا البعيد. ولكن هذا لا يثبت أننا يجب أن نقبل صا، بل يُمكننا قبول الصيغة النقدية لنظرية غاية الحاضر. وبإمكان ل.نحا أن تدّعي أننا مطالبون عقلانيًا بالاهتمام بمصلحتنا الذاتية، بطريقة محايدة زمنيًا. ليست هذه الدعوى هي ما يميز هاتين النظريتين.

تطالبنا صا بقبول دعوى أكثر جرأة. لا يكفي أن يكون هذا الانحياز المحايد زمنيًا في صالحنا. يجب أن نكون دائمًا محكومين بهذا الانحياز، مهما كانت العواقب التي يتحملها الآخرون، وحتى لو لم يكن لدينا هذا الانحياز ولا نريده. تعيدنا هذه الدعوى إلى السؤال الرئيس. وَفقًا لحجتي الأولى، تتطلب هذه الدعوى افتراض أن هذا الانحياز عقلاني إلى أقصى حد. إنّها تتطلب افتراض أنّه من غير العقلاني الاهتمام أكثر بأي شيء آخر، مثل الأخلاق، أو مصالح الآخرين. يجب أن نرفض هذا الافتراض. إذا لم يكن لدى مُنظّر صا أي رد آخر، فيجب أن نرفض صا.

لدى مُنظّر صا حجتان أخريان: اعتماد الندم اللاحق، واعتماد عدم الاتساق. على الرغم مما لهاتين الحجتين من جاذبية حدسية، فإنهما لا تقدمان ردودًا على حجتي الأولى. **أخلص إلى أننا يجب أن نرفض صا**. كما

توقّعت، لا يُمكن لنظرية المصلحة الذاتية أن تنجو من هجوم مشترك من قبل كلا خصميها: أي كل من نظرية غاية الحاضر والأخلاق.

إن أفضل صيغة لنظرية غاية الحاضر هي الصيغة النقدية. تذكر في ما يلي أنّه إذا قبلنا ل.نحا، يُمكن **لنا** الادّعاء بأنه من المطلوب عقلانيًّا أن تكون أقوى رغباتنا هي تجنّب السلوك الخاطئ. لقد تركت مسألة ما إذا كان ينبغي لنا إضافة هذه الدعوى إلى ل.نحا أمرًا مفتوحًا. وبما أن الأمر على هذا النحو، لا توجد **نظريتان** ناجيتان حول العقلانية. **يجب على منظري الأخلاق قبول ل.نحا**. ليس لديهم أي سبب لرفض ل.نحا، ما أن ل.نحا يُمكن أن تمنح الأسباب الأخلاقية كل الثقل الذي يعتقدون أنّه يجب أن يكون لهذه الأسباب.

لنتذكر أخيرًا أن **جميع** النظريات الممكنة حول العقلانية هي صيغ لـ ل.نحا. وحيث إن هذا صحيح، يجب أن نقبل ل.نحا **مهما كان ما نعتقده**. قد تبدو هذه السمة ل.نحا نقطة ضعف، إذ تجعلها نظرية فارغة. في حين أن هذه السمة قوة. يُمكننا أن نرى بوضوح أكثر ما تُسلّم به نظريات مختلفة عندما تتم إعادة صياغتها كصيغ لـ ل.نحا. وبينما تركت الأمر مفتوحًا حول ما ينبغي أن تطالب به ل.نحا بخصوص الأسباب الأخلاقية، فإنّني لم أترك سؤالين آخرين مفتوحين. انظر أتباع هيوم الذين ينكرون أن الرغبات يُمكن أن تكون إمّا غير عقلانية في جوهرها، وإمّا مطلوبة عقلانيًّا. إذا أضفنا هذه الدعوى إلى ل.نحا، فإنّها تتوافق مع ونحا، أي النظرية التوسلية الخالصة. لقد زعمت أننا يجب أن نرفض هذه الصيغة لـ ل.نحا. إذ إن بعض أنماط الاهتمام غير عقلانية، ولا توفر أي أسباب للفعل. يتلخص ادعائي الرئيس في أننا يجب أن نرفض صيغة ل.نحا التي تتوافق مع صا. يجب أن نرفض افتراض أن كل رغبة أخرى، مقارنة بالانحياز لصالح الفرد، تكون أقل عقلانية. لنفترض أن رغباتنا وأحكامنا القيمية، بشكل منفرد وكمجموعة، ليست عقلانية. ولنفترض أننا نعلم أن ما يحقق هذه الرغبات على أفضل وجه سيكون ضد مصلحتنا الذاتية على المدى الطويل. إذا كان الأمر كذلك، فمن **غير العقلاني** أن نتبنى صا. إذ من غير العقلاني أن نفعل ما هو في مصلحتنا الذاتية عندما نعلم أن هذا سيحبط، ونحن مدركون للوقائع ونفكر بوضوح، أكثر ما نريده أو نقدره.

اعتقد معظم الناس في نظرية المصلحة الذاتية خلال أكثر من ألفي سنة. وبما أن الأمر كذلك، فقد يبدو اندفاعًا بشكلٍ عبثيّ ادّعاء أننا يجب

أن نرفض صا. كيف يُمكن لفصول أربعة نقض حكم التاريخ المدوَّن؟ كيف يُمكن أن يكون الكثير من الناس على خطأ؟ هناك جوابان:

(1) سلم معظم هؤلاء الأشخاص بما يلي: بما أننا سنحصل على حياة أخروية أو ستستنسخ أرواحنا، فإن الأخلاق والمصلحة الشخصية تتوافقان دائمًا. وحيث لديهم هذا الاعتقاد الخاطئ، فقد تجاهل هؤلاء الناس أحد الاعتراضات على صا.

(2) عندما ينبغي أن نرفض نظرية ما، كما هو الحال في كثير من الأحيان، لا يكون أولئك الذين يتبنّون هذه النظرية كلهم على خطأ. إن أجزاء من صا معقولة. ليس من غير العقلاني الاهتمام أكثر بالذات. وفي اهتمامنا بمصلحتنا الذاتية، ربما يجب أن نكون محايدين زمنيًا. تساعد معقولية هذه الدعاوى على تفسير سبب اعتقاد الكثير من الناس في نظرية المصلحة الذاتية. غير أن هذه الدعاوى جزء أيضًا من النظرية الأوسع، أي ل.نحا، التي يجب أن نقبلها جميعًا. تأمل هذا التشبيه (الرائع جدًّا): إن قوانين نيوتن صحيحة جزئيًا، لكننا نقبل الآن نظرية مختلفة.

الباب الثالث
هوية الشخص

الفصل العاشر

اعتقادنا حول وجودنا

أدخلُ آلة السفر عبر الزمان. لقد سافرت إلى المريخ من قبل، ولكن بالوسيلة القديمة فقط، إذ كانت رحلة بواسطة مركبة فضائية استغرقت عدة أسابيع. في حين سترسلني آلة السفر عبر الزمان بسرعة الضوء. كل ما عليّ فعله هو الضغط على الزر الأخضر. مثل الآخرين، أنا متوتر، إذ أتساءل هل ستشتغل؟ أذكر نفسي بما قيل لي أن أتوقعه. عندما أضغط على الزر، سأفقد وعيي، وبعد ذلك أستيقظ في ما سيبدو كأنها لحظة مرّت. الحقيقة أني سأكون قد فقدت الوعي لمدة ساعة تقريبًا. سيقوم الماسح الضوئي هنا على الأرض بتدمير دماغي وجسدي، في الوقت الذي تُسجّل الحالات الدقيقة لجميع خلاياي. ثم سيقوم بإرسال هذه المعلومات عن طريق الراديو. أثناء السفر بسرعة الضوء، ستستغرق الرسالة ثلاث دقائق للوصول إلى الآلة الناسخة فوق المريخ. سيؤدّي ذلك إلى إنشاء دماغ وجسد من مادة جديدة يشبهان دماغي وجسدي تمامًا. سأستيقظ في هذا الجسد.

على الرغم من أنّني أعتقد أن هذا ما سيحدث، ما زِلتُ مترددًا. لكنني تذكرت بعد ذلك أنّني رأيت ابتسامة زوجتي، خلال وجبة الفطور اليوم، عندما ظهر علي التوتر. إذ ذكرتني بأنّها سافرت عدة مرات عبر الزمان، ولم يمسّها أي أذى. ضغطت على الزر. وكما كان متوقعًا، فقدت وعيي، ويبدو أنّني استعدته في الحال، ولكن في مقصورة مختلفة. عندما تفحّصت جسدي الجديد، لم أجد أي تغيير على الإطلاق. حتى الجرح على شفتي العليا، إثر حلاقتي هذا الصباح، لا يزال موجودًا.

مرت عدة سنوات، أسافر خلالها كثير من الأحيان عبر الزمان. لقد عدتُ الآن إلى المقصورة، على استعداد لرحلة أخرى إلى المريخ. لكني هذه المرة، عندما ضغطت على الزر الأخضر، لم أفقد وعيي. هناك صوت طنين، ثم صمت. أغادر المقصورة، وأقول للمضيف: «إنها لا تعمل، أي خطأ ارتكبت»؟

فأجاب: «إنها تعمل»، وسلّم لي بطاقة مطبوع عليها ما يلي: «يسجل

الماسح الضوئي الجديد مخططك دون تدمير دماغك وجسدك. نأمل أن ترحب بالفرص التي يوفرها هذا التقدم التقني».

يخبرني المضيف بأنني أحد الأشخاص الأوائل الذين استخدموا الماسح الضوئي الجديد. ويضيف أنّه إذا بقيت لمدة ساعة، يُمكنني استخدام الاتصال الداخلي لرؤية نفسي والتحدّث معها فوق سطح المريخ.

فأجبته: «انتظر لحظة، إذا كنت هنا، لا يُمكنني أن أكون على سطح المريخ **أيضًا**».

فإذا بشخص يرتدي بذلة بيضاء يطلب بأدب التحدّث معي على انفراد. ذهبنا إلى مكتبه، حيث طلب مني الجلوس. سكت للحظة، ثم قال: «أخشى أننا نواجه مشكلات مع الماسح الضوئي الجديد. يسجّل مخططك بالدقة نفسها، كما سترى عندما ستتحدث إلى نفسك على سطح المريخ. ولكن يبدو أنّه يضر بأجهزة القلب التي يقوم بمسحها ضوئيًا. بالنظر إلى النتائج المحصل عليها حتى الآن، على الرغم من أنك ستكون بصحة جيدة على سطح المريخ، يجب أن تتوقع هنا على سطح الأرض فشل القلب في غضون الأيام القليلة المقبلة».

دعاني المضيف في وقت لاحق إلى الاتصال الداخلي. أرى نفسي على الشاشة كما أراها أمام المرآة كل صباح، مع وجود اختلافين. على الشاشة لست معكوس اليسار واليمين. وبينما أقف هنا عاجزًا عن الكلام، أستطيع أن أرى وأسمع نفسي، في الأستوديو على سطح المريخ، وقد شرعت في الحديث.

ماذا يُمكن أن نتعلّم من هذه القصة الخيالية؟ يعتقد البعض أن فائدتنا منها قليلة. ستكون هذه وجهة نظر فيتغنشتاين (Wittgenstein)[1]. وكتب كواين (Quine): «إن منهج الخيال العلمي له استخدامات في الفلسفة، لكنني... أتساءل عما إذا كانت تراعي حدود المنهج بشكل صحيح. يكمن البحث عما هو «مطلوب منطقيًا» عند تشابه شخص يوجد في ظروف غير مسبوقة في أن نقرّ بأن الكلمات لها قوة منطقية ما وراء استعمالاتنا لها في احتياجاتنا الماضية»[2].

(1) انظر، على سبيل المثال، تسيتيل (Zettel)، طبعة أنسكومب وج. فون ورايت (G. von Wright)، ترجمة: ج. أنسكومب، بلاكويل (Blackwell)، 1967، القضية 350: «يبدو الأمر كما لو أن مفاهيمنا تنطوي على سقالات الوقائع... إذا كنت تتخيل وقائع معينة بطرقة مخالفة... فلن يعود بإمكانك تخيل تطبيق مفاهيم معينة».

(2) كواين (1)، 490.

يمكن تبرير هذا النقد إذا لم تكن لدينا، عند النظر في مثل هذه الحالات المتخيلة، ردود فعل. والحال أن هذه الحالات تُثير في معظمنا معتقدات قوية. إنّها معتقدات، ليس حول كلماتنا، بل حول أنفسنا. من خلال النظر في هذه الحالات، نكتشف ما نعتقد أنّه يندرج في وجودنا المستمر، أو ما الذي يجعلنا الآن وأنفسنا في العام المقبل الأشخاص أنفسهم. نكتشف معتقداتنا حول طبيعة هُويّة الشخص على مر الزمن. على الرغم من أن معتقداتنا تنكشف بشكل أكثر وضوحًا عندما نفكر في حالات متخيلة، فإن هذه المعتقدات تشمل أيضًا الحالات الفعلية وحياتنا. في الباب الثالث من هذا الكتاب سأزعم أن بعض هذه المعتقدات خاطئة، ثم أشير إلى كيف يهم هذا الأمر ولماذا.

75. السفر البسيط عبر الزمان وحالة الخط الفرعي

في بداية قصتي، يقوم الماسح الضوئي بتدمير دماغي وجسدي. ينقل مخططي إلى المريخ، حيث تقوم آلة أخرى بعمل **نسخة** عضوية **مطابقة للأصل** مني. تعتقد النسخة المطابقة لي أنّها أنا، ويبدو أنّها تتذكّر أنّها عاشت حياتي حتى اللحظة التي ضغطت فيها على الزرّ الأخضر. في جميع الأحوال، إننا متشابهان تمامًا جسديًا ونفسيًا. لو عادت إلى الأرض، سيظن الجميع أنّها أنا.

إنّ السفر البسيط عبر الزمان، كما وصفته للتو، سمة شائعة في الخيال العلمي. ويعتقد بعض قراء هذا الخيال، أنّه أسرع وسيلة للسفر. كما يعتقدون أن نسختي المطابقة **ستكون أنا**. لدى قرّاء آخرين للخيال العلمي، وبعض شخصيات هذا الخيال، وجهة نظر مختلفة، إذ يعتقدون أنّني عندما أضغط على الزرّ الأخضر، أموت. ومن ثَمَّ فنسختي المطابقة **شخص آخر** صُنِع ليكون مثلي تمامًا.

يبدو أن هذا الرأي الثاني تدعمه نهاية قصتي. لا يدمر الماسح الضوئي الجديد عقلي وجسدي، إذ إلى جانب جمع المعلومات، فإنّه يتلف قلبي فقط. بينما أنا في المقصورة، لا يبدو أن شيئًا يحدث عند الضغط على الزر الأخضر. إذ أخرج منها، وأنا أعلم أنّني سأموت خلال بضعة أيام. لقد تحدثت لاحقًا، عبر التلفزيون ذي الاتجاهين، إلى نسختي المطابقة فوق سطح المريخ. دعونا نواصل القصة. بما أن نسختي المماثلة تعلم أنّني على

وشك الموت، فإنه يحاول تعزيتي بالأفكار نفسها التي حاولت بها مؤخرا أن أعزي صديقًا على وشك الموت. من المحزن أن يعلم الطرف المتلقي مدى عدم عزاء هذه الأفكار. حينها أكدت لي نسختي المماثلة أنّها ستتولى حياتي عندما أفارقها. إنّه يحب زوجتي، وسيهتمان معًا بأطفالي. كما سينهي الكتاب الذي أكتبه. إلى جانب حيازته كل مسوداتي، لديه كل مقاصدي. يجب أن أعترف أنّه يستطيع إنهاء كتابي قدر استطاعتي. كل هذه الحقائق تواسيني قليلًا. أن أموت وأنا أعلم أنّني سأحصل على نسخة طبق الأصل ليس أمرًا سيّئًا تمامًا مثل الموت ببساطة. ومع ذلك، سأفقد وعيي قريبًا، وإلى الأبد.

خلال السفر البسيط عبر الزمان، أتلف قبل أن أستنسخ. مِمّا يسهّل تصديق **أن** هذه طريقة للسفر تجعل نسختي المماثلة **هي** أنا. في نهاية قصّتي، تتداخل حياتي وحياة نسختي المماثلة. لنسمِّ ذلك حالة **الخط الفرعي**. في هذه الحالة، لا أستطيع أن آمل السفر عبر **الخط الرئيس**، والاستيقاظ على سطح المريخ وأمامي أربعون عامًا من العمر لأعيشها. سأبقى على الخط الفرعي، هنا على سطح الأرض، والذي ينتهي بعد بضعة أيام. بما أنّني أستطيع التحدث إلى نسختي المماثلة، يبدو واضحا أنّه **ليس** أنا. برغم أنّه مثلي تمامًا، فإنّها شخص، وأنا شخص آخر. عندما قرصت نفسي، لا يشعر هو بأي شيء، وعندما أصاب بنوبة قلبية، لن يشعر بأي شيء مرة أخرى. وعندما سأموت سيعيش أربعين سنة أخرى.

إذا اعتقدنا أنّ نسختي المماثلة ليست أنا، فمن الطبيعي أن نفترض أن توقعي، وفق الخط الفرعي، سيّئ تقريبًا مثل الموت الطبيعي. يجب أن أنكر هذا الافتراض. إن تدميري واستنساخي، كما سأبيّن لاحقًا، أمر جيد مثل البقاء على قيد الحياة العادية. يُمكنني الدفاع عن هذه الدعوى، والرأي الأوسع التي تُشكّل جزءًا منه، بشكل أفضل بعد مناقشة الجدل الألف حول هُويّة الشخص.

76. الهُويّة النوعية والعددية

هناك نوعان من التماثل، أو الهُويّة. أنا ونسختي طبق الأصل **متماثلان نوعيًا**، أو متشابهان تمامًا. لكن لا يُمكن أن نكون **متماثلين عدديًّا**، أو شخصًا واحدًا. وبالمثل، لا تكون كرات البلياردو البيضاء متماثلة عدديًّا ولكنها قد تكون متماثلة نوعيًا. إذا لوّنت إحدى هذه الكرات باللون الأحمر،

فستتوقف عن أن تكون متماثلة نوعيًا مع نفسها كما كانت. لكن الكرة الحمراء التي أراها لاحقًا والكرة البيضاء التي لونتها باللون الأحمر متماثلتان عدديًا. إنهما الكرة الواحدة نفسها.

قد نقول، عن شخص ما: «لم يعد، بعد الحادثة التي تعرض إليها، هو الشخص نفسه». يتعلق هذا الادّعاء بنوعي الهُويّة معًا. إننا ندعي أنّه الشخص نفسه، **ليس** هو نفسه الآن. وهذا ليس تناقضًا. إذ نعني فقط أن صفة هذا الشخص قد تغيّرت. إن هذا الشخص المماثل عدديًا يختلف الآن نوعيًا.

عندما نهتم بمستقبلنا، فإننا نهتم بهُويتنا العددية. قد أعتقد أنّه بعد زواجي، لن أكون الشخص نفسه. ولكن هذا لا يجعل الزواج موتًا. على الرغم من أنّني سأتغير كثيرًا، سأظل على قيد الحياة إذا وجد شخص ما حي **سيكون** أنا.

على الرغم من أن اهتمامنا الرئيس هو هُويّتنا العددية، فإن التغييرات النفسية مهمة. في الواقع، من وجهة نظر ما، توجد أنواع معينة من التغيير النوعي التي تدمر الهُويّة العددية. إذا حدثت لي أمور ما، فقد لا تكون الحقيقة هي أنّني أصبح شخصًا مختلفًا تمامًا. قد تكون الحقيقة هي أنّني لم أعد موجودًا، أي إنَّ الشخص الناتج شخص آخر.

77. المعيار الجسدي لهُويّة الشخص

كان هناك الكثير من الجدل حول طبيعة كل من الأشخاص وهوية الشخص على مر الزمن. سيساعدنا التمييز بين هذه الأسئلة:

(1) ما طبيعة الشخص؟

(2) ما الذي يجعل الشخص في وقتين مختلفين واحدًا والشخص نفسه؟ ما الذي ينطوي عليه بالضرورة استمرار وجود كل شخص على مر الزمن؟

يمكن أن تتخذ الإجابة عن (2) الصيغة التالية: «س اليوم واحد وهو الشخص نفسه ع في وقت ماض **إذا وفقط إذا** ... ». تنص هذه الإجابة على **الشروط الضرورية والكافية** لهوية الشخص على مر الزمن:

عند الإجابة عن (2) سنقوم أيضًا بالردّ جزئيًا عن (1). تعتمد الأوصاف

الضرورية لوجودنا المستمر على طبيعتنا. وأبسط إجابة عن (1) هي أنّه لكي يكون الشخص كائنًا يجب أن يكون واعيًا بذاته ومدركًا لهويته ولاستمرار وجوده على مر الزمان.

يمكننا أن نسأل أيضًا:

(3) ما الذي ينطوي عليه في الواقع استمرار وجود كل شخص على مر الزمن؟

بما أن وجودنا المستمر يمتلك أوصافًا غير ضرورية، فإن الإجابة عن (2) ليست سوى جزء من الإجابة عن (3). على سبيل المثال، إن امتلاك القلب نفسه والشخصية نفسها ليس ضروريًّا لاستمرار وجودنا، لكنهما عادة جزآن مما يشمله هذا الوجود.

يستخدم العديد من الكتّاب العبارة الملتبسة: «معيار الهُويّة على مر الزمان». يقصد البعض بها «طريقتنا في قول ما إذا كان موضوع ما حاضرًا مماثلًا لموضوع ما من الماضي». لكنني سأبيّن **ما تنطوي عليه هذه الهُويّة بالضرورة أو في ماذا تكمن**.

في حالة معظم المواضيع الفيزيائية، بناء على ما أسميه **وجهة النظر المتعارف عليها**، إن معيار الهُويّة على مر الزمن هو الاستمرارية المادية المكانية والزمانية لهذا الموضوع. إنّه شيء نفهمه جميعًا، حتى لو فشلنا في فهم الوصف الذي سأقدمه الآن. في أبسط حالات الاستمرارية الفيزيائية، كما هو حال الأهرامات، لا يزال يوجد موضوع ثابت بشكل ظاهر. وفي حالة أخرى بسيطة، مثل حالة القمر، يتحرك الموضوع بطريقة منتظمة. تتحرك العديد من الكائنات بطرق أقل انتظامًا، لكنها لا تزال تتبع المسارات المكانية والزمانية المستمرة بشكل فيزيائي. لنفترض أن كرة البلياردو التي لونتها بالأحمر هي الكرة البيضاء نفسها التي سدّدتَ بها ضربة رابحة العام الماضي. وفق وجهة النظر المتعارف عليها، يصدق هذا فقط متى اتبعت هذه الكرة المسار المتصل نفسه. يجب أن يصدق (1) وجود خط عبر الزمان والمكان، يبدأ من حيث استقرّت الكرة البيضاء قبل أن أقوم بتسديدتي الرابحة، وتنتهي حيث توجد الكرة الحمراء الآن، و(2) أنّه في كل نقطة من هذا الخط كانت توجد كرة بلياردو، و(3) أن وجود كرة في كل نقطة من هذا الخط كان جزئيًّا بسبب وجود كرة في النقطة السابقة عليها مباشرة[1].

(1) ينص هذا على شرط ضروري لاستمرار وجود شيء مادي. أشار ساوول كريبك (Saul Kripke) خلال محاضرات إلى أن هذا الشرط غير كاف. بما أنّي لم أحضر هذه المحاضرات، فلا يُمكنني مناقشة هذه الحجة.

تستمر بعض أنواع الأشياء في الوجود على الرغم من أن استمراريتها المادية تنطوي على تغييرات كبيرة. تكون فراشات كامبيرويل بيوتي (Camberwell Beauty) أولا بيضة، ثم يرقة، ثم شرنقة، ثم فراشة. إنّها أربع مراحل في الوجود المستمر ماديًا لجهاز عضوي واحد. هناك أنواع أخرى من الأشياء لا يُمكنها أن تنفلت من هذه التغيرات الكبرى. لنفترض أن الفنان يرسم صورة ذاتية، ثم، عن طريق إعادة الرسم، يحوّل ذلك إلى صورة لأبيه. على الرغم من أن هاتين الصورتين تتشابهان إلى حد كبير أكثر من اليرقة والفراشة، فإنهما ليستا مرحلتين من استمرار وجود لوحة واحدة. إن الصورة الذاتية لوحة دمّرها الفنان. خلال مناقشة عامة للهُويّة، نحتاج إلى توضيح سبب اختلاف متطلبات الاستمرارية المادية بهذه الطرق بالنسبة إلى أنواع مختلفة من الأشياء. ولكن يُمكننا تجاهل ذلك هنا.

هل يُمكن أن توجد فجوات في استمرار وجود موضوع مادي؟ لنفترض أن لديّ الساعة الذهبية نفسها التي أُعطيَت لي عندما كنتُ صبيًّا على الرغم من أنّها ظلت مفككة، لمدة شهر، على رفّ مصلح الساعات. من وجهة نظر أولى، خلال المسار الزمكاني الذي تتبعه هذه الساعة، لم تكن هناك ساعة في كل مرحلة، لذلك ليس لدى ساعتي تاريخ من الاستمرارية المادية الكاملة. ولكن خلال الشهر الذي تم فيه تفكيك ساعتي ولم تكن موجودة، كان لجميع أجزائها تاريخ من الاستمرارية الكاملة. ومن وجهة نظر أخرى، حتى عندما تم تفكيكها، كانت ساعتي موجودة.

هناك تعقيد آخر يتعلق مرة أخرى بالعلاقة بين شيء مركب والأجزاء المختلفة التي يتكوّن منها. صحيح أن استمرار وجود بعض هذه الأشياء، وإن لم يصدق عليها كلها، لا يتطلب استمرار وجود مكوناتها. هب أنّه يتم إصلاح سفينة خشبية من وقت لآخر حينما ترسو في المرفأ، وأنه بعد خمسين عامًا لم تعد تحتوي على أي قطعة من قطع الخشب التي بنيت بها أول مرة. إنّها لا تزال السفينة عينها، لأنها أظهرت، باعتبارها سفينة، طوال هذه السنوات الخمسين استمرارية مادية كاملة. وذلك على الرغم من حقيقة أنّها تتكوّن الآن من قطع خشب مختلفة تمامًا. قد تكون هذه القطع من الخشب متماثلة نوعيًّا مع القطع الأصلية، لكنها ليست القطع عينها. يصدق شيء مشابه جزئيًا على جسد الإنسان. باستثناء بعض خلايا الدماغ، يتم استبدال خلايا جديدة بخلايا في أجسامنا عدة مرات في حياتنا.

لقد وصفت الآن الاستمرارية المادية التي تجعل، وفق وجهة النظر

المتعارف عليها، جسمًا ماديًّا هو عينه بعد عدة أيام أو سنوات. وهذا يُمكنني من ذكر أحد الآراء المتنازعة حول هُويّة الشخص. ما يجعلني الشخص نفسه على مر الزمن، حسب وجهة النظر هذه، هو أن لديّ الدماغ والجسد نفسيهما. إن معيار هويتي على مر الزمن -أو ما تنطوي عليه هذه الهُويّة- هو الاستمرارية المادية، على مر الزمان، لدماغي وجسدي. سأستمر في الوجود إذا وفقط إذا استمر هذا الدماغ والجسد عينهما معًا في الوجود ويكوّنان دماغ وجسد شخصٍ حي.

إنها أبسط صيغة لوجهة النظر تلك. لكن هناك صيغة أفضل كالتالي:

> **المعيار المادي**: (1) ما هو ضروري ليس استمرار وجود الجسد كله، بل استمرار وجود ما **يكفي** من الدماغ ليكون دماغ شخص حي. إن س اليوم هو الشخص عينه ع في وقت ماضي إذا وفقط إذا كان (2) ما يكفي من دماغ ع استمر في الوجود، وأصبح الآن دماغ س، و(3) لم تتّخذ هذه الاستمرارية المادية شكلًا «متفرعًا». (4) تكمن هُويّة الشخص على مر الزمن فقط في تبنّي حقائق مثل (2) و(3).

يصدق (1) بوضوح في بعض الحالات الفعلية. إذ يستمر بعض الأشخاص في الوجود بِرغم أنّهم فقدوا الكثير من أعضاء أجسادهم أو فقدوا استخدامها. سيتم شرحه (3) لاحقًا.

سيرفض أولئك الذين يؤمنون بالمعيار المادي السفر عبر الزمان. إذ سيعتبرونه ليس طريقة للسفر، بل للموت. كما سيرفضون التناسخ باعتباره مستحيلًا عقليًّا. إنهم يؤمنون باستحالة أن يعيش أي شخص حياة بعد الموت، إلّا إذا عاش هذه الحياة من خلال انبعاث الجسد نفسه المستمر ماديًّا. لهذا السبب يصر بعض المسيحيين على أن يُدفنوا. إنهم يعتقدون، مثل أبطال اليونان وطروادة، أنّه إذا تم إحراقهم في محارق الجنازة، ونثر رمادهم، سيكون من المستحيل بعثهم. يُمكن أن يخلق الله نسخة مماثلة فقط، شخصًا آخر كان يشبههم تمامًا. ويعتقد مسيحيون آخرون أن الله يُمكن أن **يبعثهم** إذا أعاد تجميع أجسادهم من أجزاء المادة التي كانت تتركب منها أجسادهم عندما كانوا على قيد الحياة في الماضي. سيكون هذا مثل إعادة تجميع ساعتي الذهبية[1].

(1) من وجهة النظر هذه، قد يكون من المميت العيش في منطقة كانت مكتظة بالسكان منذ فترة طويلة، مثل لندن. قد يصدق هنا أن أجزاء كثيرة من المادة كانت جزءًا من أجسام العديد من الأشخاص المختلفين، عندما

78. المعيار النفسي

يؤمن بعض الناس بنوع من الاستمرارية النفسية التي تشبه الاستمرارية الجسدية. وهذا يستلزم استمرار وجود **كائن** عقلي خالص، أو شيء-روح، أو جوهر روحي. سأعود إلى هذا الرأي. ولكني سأشرح أولًا نوعًا آخر من الاستمرارية النفسية. تشبه الاستمرارية المادية بقدر أقل، لأنها لا تكمن في استمرار وجود كيان ما. لكن هذا النوع الآخر من الاستمرارية النفسية يتضمن فقط الحقائق التي اعتدناها.

أكثر ما تمّت مناقشته هو استمرارية الذاكرة. وذلك لأن الذاكرة تجعل معظمنا على دراية بوجودنا المستمر مع مرور الزمن، باستثناء الأشخاص الذين يعانون من فقدان الذاكرة. معظم فاقدي الذاكرة ينسون مجموعتين من الذكريات فقط. ينسون جميع ذكرياتهم الخاصة بتجارب الماضي، أو باختصار **ذكريات تجاربهم**. كما ينسون بعض ذكرياتهم الخاصة بوقائع ما، تلك التي تتعلق بحياتهم الماضية. لكنهم يتذكرون وقائع أخرى، ويتذكرون كيفية القيام بأشياء مختلفة، مثل كيفية التكلم أو السباحة.

اقترح لوك أن تجربة الذاكرة تمدّنا بمعيار هُويّة الشخص[1]. على الرغم من أنّها ليست في حد ذاتها وجهة نظر معقولة، أعتقد أنّه يُمكن أن تكون جزءًا من هذا الرأي. لذلك سأحاول الإجابة عن بعض منتقدي لوك.

ادّعى لوك أنّه لا يُمكن لأي شخص أن يرتكب جريمة ما لم يتذكر الآن القيام بذلك. لذا يُمكننا أن نفهم التردد في معاقبة أشخاص على جرائم لا يُمكنهم تذكُّرها. ولكن، متى اعتبرنا دعوى لوك وجهة نظر حول ما يلزم عن استمرار وجود الشخص، فسيكون ادّعاؤه غير صحيح بشكل واضح. لو كان صحيحًا، فلن يكون من الممكن لشخص ما أن ينسى أيًا من الأشياء التي قام بها من قبل، أو أيًّا من التجارب التي مر بها من قبل. لكن هذا ممكن **الآن**، لا أستطيع الآن تذكّر ارتداء قميصي هذا الصباح.

هناك عدة طرق لتوسيع معيار ذاكرة التجربة بحيث تشمل مثل هذه الحالات. سألتمس مفهوم سلسلة متداخلة من ذكريات التجربة. دعونا نقول إنّه توجد، بين س اليوم و ع قبل عشرين عامًا، **ترابطات ذاكرة**

كانوا على قيد الحياة لآخر مرة. لا يُمكن بعث جميع هؤلاء الأشخاص، لأنه لن يكون هناك ما يكفي من هذه المادة ليتم إعادة تجميعها. يتبنّى البعض صيغة من وجهة النظر هذه التي تتجنب هذه المشكلة. إنهم يعتقدون أن الجسد المُنبعث يحتاج إلى أن يحتوي على جسيم واحد فقط من الجسم الأصلي.

(1) لوك (LOCKE)، الفصل 27، المبحث 16.

مباشرة إذا كان س يستطيع الآن تذكّر بعض التجارب التي عاشها ع قبل عشرين عامًا. هذا وحده ما يجعل، في نظر لوك، «س» و«ع» الشخص عينه. في حين حتى لو لم تكن هناك ترابطات ذاكرة مباشرة من هذا القبيل، فقد تكون هناك **استمرارية في الذاكرة** بين س الآن وع منذ عشرين عامًا. قد يكون الأمر كذلك إذا وجدت بين س الآن وع في ذلك الوقت سلسلة متداخلة من الذكريات المباشرة. في حالة معظم الراشدين، تُوجَد مثل هذه السلسلة. تذكر معظم هؤلاء الأشخاص، في كل يوم خلال العشرين عامًا الماضية، بعض تجاربهم في اليوم السابق. في الصيغة المنقحة من وجهة نظر لوك، يكون شخص ما الآن س هو الشخص نفسه في الماضي ع إذا وجدت بينهما استمرارية في الذاكرة.

يستجيب هذا التنقيح لاعتراض واحد على وجهة نظر لوك. يجب علينا أيضًا مراجعة الرأي بحيث يعتمد حقائق أخرى. إلى جانب الذكريات المباشرة، توجد عدة أنواع أخرى من الترابط النفسي المباشر. أحد هذه الروابط هو ذلك الذي يقوم بين النية والفعل اللاحق الذي يحقق هذه النية. مثل هذه الروابط المباشرة الأخرى هي تلك التي تظل قائمة عند استمرار وجود اعتقاد أو رغبة أو أي سمة نفسية أخرى.

يمكنني الآن تعريف علاقتين عامتين:

إن الترابط النفسي هو قيام روابط نفسية مباشرة.

الاستمرارية النفسية هي قيام سلاسل متداخلة من الترابط **القوي**.

من بين هاتين العلاقتين العامتين، يعتبر الترابط أكثر أهمية من الناحية النظرية والعملية. يُمكن أن يقوم الترابط في أي درجة. قد يكون بين س اليوم وع بالأمس عدة آلاف من الروابط النفسية المباشرة، أو رابط واحد فقط. إذا وجد رابط واحد فقط، فلن يكون «س» و«ع»، وفق وجهة نظر لوك المنقحة، الشخص عينه. لكي يكون كل من «س» و«ع» الشخص عينه، يجب أن يوجد كل يوم **ما يكفي** من الروابط النفسية المباشرة. وبما أن الترابط مسألة درجة، فلا يُمكننا تحديد بدقة ما يُمكن اعتباره كافيًا. لكننا يُمكن أن ندّعي أن هناك ما يكفي من الترابط إذا كان عدد الترابطات المباشرة، في أي يوم، ما لا يقل عن **نصف العدد** الذي يتم، على مدار كل يوم، في حياة كل شخص حقيقي تقريبًا[1]. عندما توجد ترابطات مباشرة

(1) قد يحتاج هذا الاقتراح إلى التوسيع، نظرًا لوجود العديد من الطرق لحساب عدد الترابطات المباشرة. وينبغي إعطاء بعض أنواع الترابط أهمية أكبر من غيرها. كما سأقترح لاحقًا، ستعطى أهمية أكبر لتلك الترابطات المميزة

كافية، يوجد ما أسمّيه الترابط **القوي**.

هل يُمكن أن تكون هذه العلاقة معيارًا لهُويّة الشخص؟ تكون العلاقة ك **متعدية** إذا صدق أنه، إذا كانت س مرتبطة بواسطة ك بـ ع، وع مرتبطة بواسطة ك بـ ف، **ويجب** أن تكون س وف مترابطتين بـ ك. إن هُويّة الشخص علاقة متعدية. إذا كان بيرتي (Bertie) هو الشخص عينه الفيلسوف راسل (Russell)، وكان راسل هو الشخص عينه مؤلف كتاب **لماذا لست مسيحيًّا** (Why I Am Not a Christian)، فيجب أن يكون هذا المؤلف وبيرتي شخصًا واحدًا.

إن الترابط القوي **ليس** علاقة متعدية. أنا الآن على اتصال قوي بنفسي بالأمس، وعندما كنت على اتصال قوي بنفسي قبل يومين، وعندما كنت على اتصال قوي بنفسي قبل ثلاثة أيام، وهلم جرًا. لا يترتب على ذلك أنّني الآن على اتصال قوي بنفسي قبل عشرين عامًا. وهذا ليس صحيحًا. يوجد بيني الآن ونفسي قبل عشرين عامًا، عدد أقل بكثير من عدد الروابط النفسية المباشرة التي تقوم طيلة كل يوم من حياة جميع الراشدين تقريبًا. على سبيل المثال، في حين أنّ معظم الراشدين لديهم العديد من ذكريات التجارب التي مروا بها في اليوم السابق، لديّ القليل من ذكريات التجارب التي مررت بها في أي يوم قبل عشرين عاما.

أعني بعبارة «معيار هُويّة الشخص على مر الزمان» ما **تستلزمه** هذه الهُويّة **بالضرورة أو ما تتكون منه**. وبما أن الهُويّة علاقة متعدية، وجب أن يكون معيار الهُويّة علاقة متعدية أيضًا. ونظرًا لأنّ الترابط القوي ليس متعدّيا، فلا يُمكن أن يكون معيارًا للهوية. لقد وصفت للتو حالة يكون فيها ذلك بيّنًا. أنا الشخص نفسه مثلما كنتُ قبل عشرين سنة، على الرغم من أنّني لست مرتبطًا بقوة الآن بنفسي بعد ذلك.

على الرغم من أن المُدافع عن وجهة نظر لوك لا يُمكن أن يلجأ إلى الترابط النفسي، فإنّه بإمكانه التماس الاستمرارية النفسية، التي **تكون** متعدية. يُمكنه أن يعتمد:

> **المعيار النفسي**: (1) توجد **استمرارية نفسية** إذا وفقط إذا وجدت سلاسل متداخلة من الترابط القوي. يكون س اليوم هو الشخص عينه ع في زمن ماض إذا وفقط إذا كانت (2)

أو المختلفة لدى أشخاص مختلفين. (تشارك جميع المتحدثين باللغة الإنجليزية، على سبيل المثال، العديد من الذكريات غير المميزة حول كيفية التحدث باللغة الإنجليزية).

س متصلة نفسيًا بـ ع، وكان (3) لهذا الاتصال النوع الحقيقي من الأسباب، و(4) لم تأخذ شكلًا «متفرعًا». (5) تكمن هُويّة الشخص على مر الزمن فقط في اعتبار حقائق مثل (2) إلى (4).

كما هو الحال مع المعيار المادي، سنشرح (4) في ما بعد.

توجد ثلاث صيغ للمعيار النفسي. وهي تختلف حول مسألة ما نوع الأسباب **الحقيقي**؟ وفق الصيغة **الضيقة**، يجب أن يكون هو السبب **الطبيعي**. ووفق الصيغة **الواسعة**، قد يكون **أي** سبب **موثوق** به. وحسب الصيغة الأوسع، يُمكن أن يكون السبب **أي** سبب.

يستعمل المعيار النفسي الضيق الكلمات بمعناها العادي. ومن ثَمّ أتذكر أنّه كانت لدي تجربة فقط إذا:

(1) بدا لي أنّي أتذكر أنّه كانت لدي تجربة،

و(2) كانت لدي هذه التجربة،

و(3) تعتمد ذاكرتي الظاهرة بطريقة سببية على هذه التجربة الماضية.

يمكن اقتراح مثال على أننا بحاجة إلى شرط (3). هب أنّي سقطتُ فاقدًا الوعي في حادث تسلّق. بعد أن تعافيتُ، أخبرَني رفيقي في التسلّق بما صاح به قبل سقوطي مباشرة. بعد عام ما، عندما صارت ذكرياتي أقلّ وضوحًا، قد أتذكّر تجربة سماع صديقي يصرخ قبل سقوطي مباشرة. وقد يصدق أنّي عشت تجربة من هذا القبيل. ولكن على الرغم من استيفاء الشرطين (1) و(2)، يجب ألّا نعتقد أنّي أتذكر تلك التجربة الماضية. إنّها لحقيقة راسخة كون الناس لا يستطيعون تذكّر تجاربهم القليلة الماضية قبل أن يسقطوا فاقدين الوعي. لذلك ينبغي أن ندّعي أن تذكري الظاهر لسماع صيحة رفيقي ليست ذكرى حقيقية لتلك التجربة الماضية. لا تعتمد هذه الذاكرة الظاهرة سببيًا بالطريقة الصحيحة على تلك التجربة الماضية. لديَ هذه الذاكرة الظاهرة فقط لأن رفيقي أخبرني في ما بعد بما صرخ به[1].

تنطبق ملاحظات مماثلة على الأنواع الأخرى من الاستمرارية، مثل استمرارية الشخصية. وفق المعيار النفسي الضيق، حتى لو تغيّرت شخصية المرء بشكل جذري، توجد استمرارية للشخصية إذا كان لهذه التغييرات أحد الأسباب الطبيعية العديدة. تحدث بعض التغييرات في الشخصية

(1) أتابع مارتين (MARTIN) ودويتشير (DEUTSCHER).

عن عمد، ويكون البعض الآخر نتيجة طبيعية للتقدم في السن، والبعض الآخر يكون استجابة طبيعية لأنواع معينة من التجارب. ولكن لن توجد استمرارية في الشخصية إذا كانت التغييرات الجذرية وغير المرغوب فيها ناتجة عن تدخل غير طبيعي، مثل العبث المباشر بالدماغ.

على الرغم من أن الذاكرة هي التي تجعلنا نعي وجودنا المستمر على مر الزمن، فإنّ الاستمراريات الأخرى لها أهمية كبيرة. يُمكن أن نعتقد أن لديها أهمية كافية لتوفير هُويّة الشخص حتى في حالة عدم وجود ذاكرة. يجب علينا حينئذٍ أن ندّعي، ما أنكره لوك، أي إنّ الشخص يظل موجودًا حتى لو كان يعاني من فقدان تام للذاكرة.

إلى جانب الصيغة الضيقة، وصفتُ الصيغتين الواسعتين للمعيار النفسي. توسّع هاتان الصيغتان معاني عدّة كلمات. وفق المعنى العادي لـ «الذاكرة»، يجب أن يكون للذاكرة سببها الطبيعي. يعتمد المعياران النفسيان الواسعان معنى أوسع لـ«الذاكرة» يسمح بأي سبب موثوق أو أي سبب. تنطبق دعاوى مماثلة على الأنواع الأخرى من الترابط النفسي المباشر. لتبسيط مناقشتي لهذه المعايير الثلاثة، سأستخدم «الاستمرارية النفسية» بمعناها الأوسع، الذي يسمح لهذه الاستمرارية بأن يكون لها **أي** سبب.

إذا اعتمدنا الصيغة الضيقة التي تتشبث بالسبب الطبيعي، سيتوافق المعيار النفسي في معظم الحالات مع المعيار المادّي. تتضمن الأسباب الطبيعية للذاكرة استمرار وجود الدماغ. وتعتمد بعض أو كل خصائصنا النفسية على حالات أو أحداث في أدمغتنا. إن استمرار وجود دماغ الشخص هو على الأقل جزءٌ من السبب الطبيعي للاستمرارية النفسية. وفق المعيار المادي، يستمر الشخص في الوجود إذا وفقط إذا (أ) استمر في الوجود ما **يكفي** من دماغ هذا الشخص بحيث يظل دماغ شخص حي، و(ب) لم يكن هناك أي تفرع في هذه الاستمرارية الجسدية. يُعتبر (أ) و(ب) الشرطين الضّروريّين والكافيين لهُويّة هذا الشخص أو لاستمرار وجوده على مر الزمن. وفق المعيار النفسي الضيق، يعتبر الشرط (أ) ضروريًا، لكنه غير كافٍ. يستمر الشخص في الوجود إذا وفقط إذا (ج) وجدت استمرارية نفسية، وكان (د) لهذه الاستمرارية سببها الطبيعي، و(هـ) لم تتخذ شكلًا متفرّعًا. (أ) مطلوب كجزء من السبب الطبيعي للاستمرارية النفسية.

لنعد النظر في بداية قصتي المتخيلة، حيث يتم تدمير دماغي وجسدي. ينتج الماسح الضوئي والآلة الناسخة شخصًا له دماغ وجسد جديد لكنهما

طبق الأصل تمامًا، ومتصل نفسيًا بي كما كنتُ عندما ضغطت على الزر الأخضر. إن سبب هذه الاستمرارية، وإن كان غير عادي، موثوق به. **لن** تكون نسختي المماثلة، وفق كلٍّ من المعيار المادي والمعيار النفسي الضيّق، هي أنا. أمّا وفق المعيارين الواسعين، **فستكون** أنا.

سأزعم أننا لا نحتاج إلى الاختيار بين هذه الصيغ الثلاث من المعيار النفسي. قد تشير المماثلة الجزئية إلى سبب ذلك. يصاب بعض الناس بالعمى بسبب الأضرار التي لحقت بعيونهم. ويطوّر العلماء الآن عيونًا اصطناعية، تشمل عدسة زجاجية أو بلاستيكية وحاسوبًا دقيقًا يرسل عبر العصب البصرية سيالات كهربائية مثل تلك التي تُرسلها عبر هذه العصب عين طبيعية. عندما تصير هذه العيون الاصطناعية أكثر تطورًا، قد تمنح للمرء الذي أصبح أعمى تجارب بصرية تُشبه تمامًا تلك التي اعتاد عليها. سيبدو ما يراه متطابقًا مع ما هو أمامه في الواقع. وستعتمد تجاربه المرئية سببيًا، بهذه الطريقة الجديدة الموثوقة، على موجات الضوء القادمة من الأشياء الموجودة أمامه.

هل **سيرى** هذا الشخص تلك الأشياء؟ إذا أصررنا على أن الرؤية يجب أن تتضمن السبب الطبيعي، فسنجيب بـ«لا». لكن حتى لو لم يكن هذا الشخص قادرًا على الرؤية، فما يتمتع به **جيّد تمامًا مثل** الرؤية، كطريقة لمعرفة ما هو على مرأى البصر، وكمصدر للمتعة البصرية على حد سواء. إذا قبلنا المعيار النفسي، فيمكننا تقديم دعوى مماثلة. إذا لم يكن للاستمرارية النفسية سببُها الطبيعي، فقد لا تُزوّدنا بهوية الشخص. غير أنّه يُمكننا أن ندعي أنّه حتى لو كان الأمر كذلك، فإن ما تزودنا به **جيّد مثل هُويّة الشخص**.

79. وجهات نظر أخرى

أتساءل ما هو معيار هُويّة الشخص على مر الزمن، أي ما الذي تنطوي عليه هذه الهُويّة أو الذي تتكون منه. لقد وصفت أولًا الاستمرارية المادية الزمكانية التي تمثل، وفق وجهة النظر المتعارف عليها، معيار هُويّة الأشياء المادية. ثم وصفت رأيين حول هُويّة الشخص، المعيار المادي والمعيار النفسي.

يوجد افتراض طبيعي ولكنه خاطئ حول هذه الآراء. يؤمن كثيرٌ من الناس بما يُسمّى **النزعة المادية**، أو **النزعة الفيزيائية**. إنّه الرأي القائل بأنّه لا توجد كائنات عقلية أو حالات أو أحداث عقلية خالصة. وفق إحدى

صيغ النزعة الفيزيائية، كل حدث عقلي هو مجرد حدث فيزيائي في دماغ وجهاز عصبي معينين. توجد صيغ أخرى. إنّ أولئك الذين ليسوا من ذوي نزعة فيزيائية هم إمّا **ثنائيون** أو **مثاليون**. يعتقد الثنائيون أن الأحداث الذهنية **ليست** أحداثًا مادية. يُمكن أن يصدق ذلك حتى لو كانت جميع الأحداث العقلية تعتمد سببيًا على الأحداث المادية في الدماغ. أما المثاليون فيعتقدون أن جميع الحالات والأحداث، عند فهمها بشكل صحيح، تكون عقلية خالصة. بالنظر إلى هذه الفروق، قد نُسلّم بأن ذوي النزعة الفيزيائية يجب أن يقبلوا المعيار المادي لهوية الشخص.

لكن ذلك غير صحيح، إذ يُمكن أن يقبل ذوو النزعة الفيزيائية المعيار النفسي. ويمكنهم قبول الصيغة التي تسمح بأي سبب موثوق به أو أي سبب. وهكذا يُمكن أن يعتقدوا أنّه في عملية السفر البسيطة عبر الزمان، ستكون نسختي المماثلة هي أنا. وبذلك سيرفضون المعيار المادي[1].

ليست هذه المعايير وجهات النظر الوحيدة حول هُويّة الشخص. سأقوم الآن بعرض بعض الآراء الأخرى التي تكون إمّا معقولة بما فيه الكفاية، أو لديها عددٌ كافٍ من المؤيدين مما يجعلها تستحق الدراسة. قد يكون من الصعب اتّباع هذا العرض، غير أنّه سيعطي فكرة تقريبية عما ينتظرنا. إذا كان معظم هذا الملخص يبدو غامضًا أو تافهًا، فلا داعي للقلق.

سأبدأ بتمييز جديد. تنطوي هُويّة الشخص على مر الزمن، وفق المعيار المادي، فقط على الوجود المادّي المستمر لما يكفي من الدماغ بحيث يظل دماغ شخص حي. في حين تنطوي هُويّة الشخص على مر الزمن، وفق المعيار النفسي، فقط على أنواع الاستمرارية النفسية المختلفة مع النوع الحقيقي من الأسباب. وكلاهما ذو **نزعة اختزالية**. إنهما اختزاليان لأنهما يدّعيان ما يلي:

(1) تكمن حقيقة هُويّة الشخص على مر الزمن فقط في اعتبار حقائق معينة أكثر تحديدًا.

قد يدّعيان أيضًا:

(2) أنّه يُمكن وصف هذه الحقائق دون افتراض وجود هُويّة هذا الشخص، أو ادّعاء صراحةً بأن التجارب في حياة هذا الشخص قد خاضها هذا الشخص، أو حتى ادّعاء صراحةً أن هذا الشخص موجود. يُمكن وصف هذه الحقائق بطريقة **غير شخصية**.

---

(1) يدافع كوينتون (QUINTON) عن وجهة النظر هذه.

قد يبدو أن (2) لا يُمكن أن تكون صحيحة. عندما نصف الاستمرارية النفسية التي توحّد الحياة الذهنية لشخص ما، يجب أن نذكر هذا الشخص، وذكر العديد من الأشخاص الآخرين، عند وصف **محتوى العديد** من الأفكار والرغبات والنيات والحالات الذهنية الأخرى. لكن ذكر هذا الشخص بهذه الطريقة لا ينطوي على الجزم بأنّ هذه الحالات الذهنية كانت موجودة لدى هذا الشخص، أو الجزم بوجود هذا الشخص. تحتاج هذه الدعاوى إلى حججٍ أخرى سأقدمها لاحقًا.

ستكون وجهة نظرنا **لااختزالية** متى رفضنا ادعائَي ذي النزعة الاختزالية معًا.

يعتقد العديد من اللااختزاليين أننا **كائنات موجودة بشكل منفصل**. وفق وجهة النظر هذه، لا تكمن هُويّة الشخص على مر الزمن في الاستمرارية الجسدية و/أو النفسية، بل تنطوي على حقيقة أخرى. إن الشخص كائن موجود بشكل منفصل، متميز عن دماغه وجسده وعن تجاربه. إن الشخص، وفق الصيغة الأكثر شهرة لوجهة النظر هذه، **كائن عقلي خالص**، أي أنا ديكارتية خالصة، أو جوهر روحي. لكننا قد نعتقد أن الشخص كائن **مادي** موجود بشكل منفصل، من النوع الذي لم تقر به بعد نظريات الفيزياء المعاصرة.

هناك وجهة نظر أخرى لااختزالية، تلك التي تنكر أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، أي متميزون عن أدمغتنا وأجسادنا وعن تجاربنا. لكن هذا الرأي يزعم أنّه على الرغم من أننا لسنا كائنات موجودة بشكل منفصل، فإن هُويّة الشخص حقيقة أخرى لا تكمن فقط في الاستمرارية الجسدية و/أو النفسية. أسمّيها **وجهة نظر الحقيقة الأخرى**.

سأقوم الآن بإبراز بعض الفروق الإضافية. إن المعيارين الفيزيائي والنفسي صيغتان لوجهة النظر الاختزالية، وهناك صيغ مختلفة لكل معيار. لكن ما ينطوي عليه بالضرورة الوجود المستمر لشخص ما أقل مما هو متضمن فيه في الواقع. وعليه، في الوقت الذي لا يوافق المؤمنون بالمعايير المختلفة على الحالات المتخيلة، فإنهم يتفقون على ما هو في الواقع متضمن في استمرار وجود معظم الأشخاص الفعليين. لن يختلفوا إلا عندما يبدأ الناس، على سبيل المثال، في السفر عبر الزمان.

ينطوي وجود كل شخص، من وجهة نظر الاختزالي، فقط على وجود دماغ وجسد، وفعل أفعال معينة، والتفكير في أفكار معينة، ووقوع

تجارب معينة، وهلم جرًا. سيساعدنا ذلك على توسيع المعنى العادي لكلمة «الحدث». سأستعمل هذه الكلمة لتشمل حتى الأحداث المملّة مثل استمرار معتقد أو رغبة. سيجعل هذا الاستعمال وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية أسهل في العرض. ويتجنب ما أعتقد أنّه أثر ضمني مضلِّل لتعبير 'الحالة الذهنية'. عندما يجب أن تكون الحالة **حالة** كائن ما، فإنَّها لا تنطبق على الحدث. طبقًا لهذا الاستعمال الموسع لكلمة «حدث»، سيقبل جميع الاختزاليين (3):

(3) يكمن وجود الشخص فقط في وجود دماغ وجسد، وحدوث سلسلة من الأحداث الجسدية والعقلية المترابطة.

يدّعي بعض الاختزاليين (4):

(4) الشخص **مجرد** دماغ وجسد معينين، وتلك السلسلة من الأحداث المترابطة.

ويدعي البعض الآخر منهم (5):

(5) إنّ الشخص كائن **متميز** عن الدماغ والجسد، وعن تلك السلسلة من الأحداث.

وفق هذه الصيغة من وجهة النظر الاختزالية، ليس الشخص مجرد كائن مركب من هذه المكونات المختلفة، بل الشخص عبارة عن موجودٍ **له** عقل وجسد **وله** أفكار ورغبات خاصة وما إلى ذلك. لكن، على الرغم من أن (5) صحيحة، فإنّ الشخص ليس كائنًا **موجودًا بشكل منفصل**. وبرغم أن (5) صحيحة، فإن (3) صحيحة أيضًا.

قد تبدو هذه الصيغة للنزعة الاختزالية متناقضة ذاتيًا. وقد تبدو (3) و(5) غير متسقتين. قد يُساعدنا النظر في تشبيه هيوم: «لا يُمكنني مقارنة الروح بشكل دقيق بأي شيء أكثر من جمهورية ما أو من الكومنولث»[1]. معظمنا من الاختزاليين[2] في ما يخص الأمم: إذ نقبل الدعاوى التالية: الأمم موجودة، روريتانيا غير موجودة، لكن فرنسا موجودة. على الرغم من وجود الأمم، فالأمة ليست كائنًا موجودًا بشكل منفصل عن مواطنيها وأراضيها. سنقبل (6):

(1) هيوم (1)، الباب الرابع، المبحث 6، أعيد طبعه في بيري (PERRY) (1).

(2) المباحث 96 و98-99، والفصل الرابع عشر.

(6) ينطوي وجود الأمة فقط على وجود مواطنيها الذين يعيشون معًا بطرق معينة فوق أراضيها.

يدّعي البعض (7):

(7) إن الأمة **هي** فقط هؤلاء المواطنون وهذه الأراضي.

ويدعي آخرون (8):

(8) إن الأمة كيان متميز عن مواطنيها وأراضيها.

لأسباب أوردها في الملحق دال، قد نعتقد أن (6) و(8) غير متسقتين. إذا اعتقدنا ذلك، قد نقبل أنّه لا يوجد عدم اتساق بين الادّعاءين المقابلين (3) و(5). وبذلك قد نتفق على أن صيغة النزعة الاختزالية المعبر عنها في (3) و(5) وجهة نظر متسقة. إذا كانت هذه الصيغة متسقة، كما أعتقد، فإنّها أفضل صيغة. إذ تظل أقرب إلى مفهومنا الفعلي للشخص. غير أنّه يُمكننا في معظم ما يلي تجاهل الفرق بين هاتين الصيغتين.

إلى جانب ادّعاء (1) و(2)، قد يزعم الاختزاليون أيضًا:

(9) على الرغم من وجود أشخاص، يُمكننا تقديم وصف **كامل** للواقع **دون** ادّعاء وجود الأشخاص.

وهو ما أسميه وجهة النظر التي تفيد **بأن الوصف الكامل يُمكن أن يكون غير شخصي**.

قد يبدو أيضًا أن وجهة النظر هذه متناقضة ذاتيًا. إذا وجد أشخاص، ولم يشر وصف ما هو موجود إلى الأشخاص، كيف يُمكن أن يكون هذا الوصف كاملًا؟

يمكن أن يقدم الاختزالي الردّ التالي: هب أن موضوعًا له اسمان. وهو ما يصدق على الكوكب الذي يطلق عليه **الزهرة ونجمة المساء**. عند وصفنا لما هو موجود، يُمكننا ادّعاء أن كوكب الزهرة موجود. عندئذ يُمكن أن يكون وصفنا كاملًا على الرغم من أننا لا ندّعي وجود نجمة المساء. لا نحتاج إلى تقديم هذه الدعوى لأننا عند استخدام اسمها الآخر، نكون قد زعمنا أن هذا الكائن موجود بالفعل.

ينطبق ادّعاء مماثل عندما يُمكن وصف واقعة بطريقتين. يقبل بعض الاختزاليين (4)، أي الدعوى بأنّ الشخص مجرد دماغ وجسد معينين،

وسلسلة من الأحداث الجسدية والعقلية المترابطة. إذا كان هذا هو الشخص، فيمكننا وصف هذه الحقيقة من خلال ادّعاء إمّا (10):

(10) يوجد دماغ وجسد معينان، وسلسلة معينة من الأحداث الجسدية والعقلية المترابطة.

أو (11) يوجد شخص معين،

إذا كان (10) و(11) طريقتين لوصف الواقعة **نفسها**، فلا يلزم أن يقدم الوصف الكامل **كلا** الادّعاءين، إذ سيكفي تقديم الدعوى (10). متى كان هذا الشخص موجودًا، فإن الوصف الكامل لن يحتاج إلى الادّعاء بأنه موجود، نظرًا لأنه تم الإقرار بهذه الحقيقة بالفعل في الدعوى (10).

يقبل اختزاليون آخرون (5)، أي التسليم بأنّ الشخص متميز عن دماغه وجسده وأفعاله وأفكاره وغيرها من الأحداث الجسدية والعقلية. وفق هذه الصيغة للنزعة الاختزالية، لا تصف الدعوى (10) الواقعة ذاتها التي تصفها الدعوى (11). لكن الدعوى (10) قد **تستلزم** (11). بحذر أكثر، بالنظر إلى فهمنا لمفهوم الشخص، متى علمنا صدق (10)، يجب أن نعلم صدق (11). يُمكن لهؤلاء الاختزاليين القول: متى كان وصفنا للواقع إمّا يقر، وإمّا يستلزم، وإمّا يُمكننا من معرفة وجود كل شيء موجود، فإن وصفنا يكون كاملًا. إن هذه الدعوى ليست صحيحة بشكل واضح تمامًا مثل الادّعاء بأنّ الوصف الكامل لا يحتاج إلى إعطاء وصفين للواقعة نفسها. لكنها تبدو دعوى معقولة. إذا كانت مستساغة، وكانت وجهة نظر الاختزالي صحيحة، فيمكن لهؤلاء الاختزاليين أن يصفوا الواقع بشكل كامل دون ادّعاء وجود الأشخاص[1].

(1) تثير النزعة الاختزالية بشكل ملحوظ أسئلة صعبة. لقد تأثرت بهذه الملاحظات الواردة في كريبكه، ص. 271:

على الرغم من أن القول بأن إنجلترا حاربت ألمانيا في عام 1943 ربما لا يُمكن **اختزاله** إلى أي قول عن الأفراد، فإنه مع ذلك بمعنى ما ليس واقعة «فوق» مجموع كل الحقائق حول الأشخاص وسلوكهم عبر التاريخ. يُمكن التعبير عن المعنى الذي لا تكون فيه الحقائق حول الأمم حقائق «فوق» تلك المتعلقة بالأشخاص من خلال الملاحظة بأن وصف العالم الذي يذكر جميع الحقائق حول الأشخاص، في حين يحذف تلك المتعلقة بالأمم، يُمكن أن يكون وصفًا **كاملًا** للعالم، والذي تلزم عنه الحقائق عن الأمم. وبالمثل، ربما لا تكون الحقائق حول الأشياء المادية حقائق «فوق» حقائق الجزيئات المكوّنة لها. قد نسأل حينئذ، بالنظر إلى وصف حالة محتملة غير متحققة من منظور الناس، عما إذا كانت إنجلترا لا تزال توجد في هذا الوضع.. وبالمثل، بالنظر إلى بعض التقلبات المعاكسة في تاريخ جزيئات طاولة ط، يُمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كانت ط موجودة، في هذا الوضع، أم أنّها مجموعة معينة من الجزيئات، التي ستشكل في هذا الوضع طاولة، وتشكل الطاولة نفسها ط. في كل حالة، نلتمس معايير الهُوية عبر عوالم محتملة لتفاصيل معينة من منظور تلك التفاصيل الأخرى الأكثر «أساسية». «إذا كانت العبارات حول الأمم (أو القبائل [الطاولات؟]) **لا تقبل الاختزال** إلى تلك التي تتعلق بمكونات أخرى «أساسية» أكثر، إذا كان هناك «نسيج مفتوح» في العلاقة بينها، فبالكاد نتوقع إعطاء معايير صلبة وسريعة للهوية، ومع ذلك قد نتمكن، في حالات ملموسة، من الإجابة عما إذا كانت مجموعة معينة

تبرز ادّعاءاتي المتعلقة بالنزعة الاختزالية تمييزات، يصعب فهمها وفق هذه الصيغة المجردة. ولكن هناك طرق أخرى لاكتشاف ما إذا كنا اختزاليين في منظورنا لنوع من الأشياء. إذا قبلنا وجهة النظر الاختزالية، فسنعتبر هُويّة مثل هذا الشيء قد تكون، بطريقة غير محيرة للغاية، **غير محددة**. إذا **لم** نعتقد ذلك، فربما نكون من غير الاختزاليين في ما يخص هذا النوع من الأشياء.

لننظر، على سبيل المثال، إلى الأندية. لنفترض أن ناديًا معينًا يوجد منذ عدة سنوات، ويعقد اجتماعات منتظمة. ثم توقفت الاجتماعات. بعد بضع سنوات، يقوم بعض أعضاء هذا النادي بتكوين نادٍ يحمل الاسم نفسه والقواعد نفسها. فنتساءل: «هل استأنف هؤلاء الأشخاص النادي **ذاته**، أم أنّهم أنشؤوا ببساطة ناديًا **آخر** مشابهًا له تمامًا»؟ يُمكن الإجابة عن هذا السؤال. قد يكون للنادي الأصلي قانون يشرح كيف، بعد هذه الفترة من عدم الوجود، يُمكن استئنافه. أو ربما لديه قانون يمنع ذلك. لكن لنفترض أنّه لا يوجد قانون من هذا القبيل، ولا توجد وقائع قانونية، تدعم بتاتًا الإجابة عن سؤالنا. ولنفترض أن سؤالنا وُضع على الأشخاص المعنيين، فلن يجيبوا عنه. عندئذ لن توجد إجابة عن سؤالنا. ومن ثمّ **لن** تكون الدعوى «إنه النادي نفسه» **صادقة أو كاذبة**.

برغم عدم وجود إجابة عن سؤالنا، قد لا يوجد شيء لا نعرفه. وذلك لأن وجود نادٍ لا ينفصل عن وجود أعضائه، والذين يعملون معًا بطرق معينة. يستلزم استمرار وجود النادي فقط عقد اجتماعات أعضائه، والتي تتم طبقا لقوانين النادي. إذا كنّا نعلم كل الحقائق المتعلقة بكيفية عقد الأشخاص للاجتماعات، وعن قوانين النادي، فنحن نعلم كل ما يُمكن معرفته. لهذا السبب لن نكون في حيرة عندما لا نستطيع الإجابة عن السؤال:«هل هذا هو النادي نفسه»؟ لن نكون في حيرة لأنه، حتى من دون الإجابة عن هذا السؤال، يُمكننا أن نعرف كل شيء عما حدث. إذا صدق هذا على سؤال ما، أسمّيه **سؤالًا فارغًا**.

عندما نضع سؤالًا فارغًا، توجد واقعة واحدة أو نتيجة واحدة ننظر

من الجزيئات ستظل تشكل الطاولة طا، على الرغم من أنّه قد تكون الإجابة في بعض الحالات غير محددة. أعتقد أن ملاحظات مماثلة تنطبق على مشكلة الهُويّة على مر الزمن...

بالنظر إلى إمكان عدم اختزال القول عن إنجلترا، أميل إلى إضعاف كلمة «تلزم عنه» في نهاية الجملة الثانية لساوول كريبكه. أعتقد أن السؤال المركزي حول هُويّة الشخص هو عما إذا كانت هذه الملاحظات تنطبق، ليس على الدول والطاولات فقط، بل على الناس أيضًا.

فيها. تكون الأجوبة المختلفة عن سؤالنا مجرّد وصف مختلف لهذه الواقعة أو النتيجة. لهذا السبب يُمكننا أن نعرف، من دون الإجابة عن هذا السؤال الفارغ، كل ما يُمكن معرفته. في مثالي، يُمكننا أن نسأل: «هل هذا هو النادي نفسه، أم أنّه مجرد نادٍ آخر مشابه تمامًا»؟ لكنهما ليسا هنا احتمالين مختلفين، بحيث يجب أن يكون أحدُهما صحيحًا.

عندما لا توجد إجابة عن سؤال فارغ، يُمكننا أن نقرر **إعطاءه** إجابةً. يُمكن أن نقرر تسمية النادي اللاحق باسم النادي الأصلي. أو قد نقرر أن نسميه ناديًا آخر. فالأمر مماثل تمامًا. لا يتعلق الأمر بالبت في آراء مختلفة حول ما حدث بالفعل. إذ قبل اتخاذ قرارنا، كنا نعلم بالفعل ما حدث. إننا نختار فقط أحد الوصفين المختلفين لمجرى الأحداث نفسه.

إذا كنا اختزاليين في شأن هُويّة الشخص، فيجب علينا تقديم دعاوى مماثلة. يُمكننا عرض الحالات التي تكون فيها الروابط الجسدية والنفسية، بيني وبين شخص ما في المستقبل، متماسكةً بدرجات منخفضة فقط. إذا كنتُ أتخيّل نفسي في مثل هذه الحالة، يُمكنني أن أسأل دائمًا: «هل أنا على وشك الموت»؟ «هل سيكون الشخص النّاتج هو أنا»؟ وفق وجهة النظر الاختزالية، لن يكون هناك جواب في بعض الحالات. وسيكون سؤالي **فارغًا**. إذ الادّعاء بأنني كنت على وشك الموت لن يكون صادقًا أو كاذبًا. إذا كنت أعرف الحقائق المتعلقة بكلٍّ من الاستمرارية الجسدية والترابط النفسي، فأنا أعلم كل شيء يجب معرفته. أعرف كل شيء، ومع ذلك أعرف ما إذا كنت على وشك الموت، أو سأستمر في العيش لسنوات عديدة.

عندما يطبق هذا الادّعاء الاختزالي على ذواتنا، يكون من الصعب تصديقه. في مثل هذه الحالات المتخيلة، يوجد شيء غير عادي على وشك الحدوث. لكن معظمنا يميل إلى الاعتقاد بأن السؤال: «هل أنا على وشك الموت»؟ يجب أن يكون له جواب في أي حالة يُمكن تصورها. ونحن نميل إلى الاعتقاد بأنّ هذه الإجابة يجب أن تكون ببساطة إمّا نعم أو لا. يجب أن يكون أي شخص في المستقبل إمّا أنا وإمّا أي شخص آخر. أسمّي هذه المعتقدات وجهة النظر القائلة بأنه **يجب تحديد هُويّتنا**.

سأصف في ما يلي ادّعاءين تفسيريين، يجيب الأول عن سؤال جديد: ما الذي يوحّد التجارب المختلفة التي مر بها شخص واحد في الوقت نفسه؟ أثناء كتابة هذه الجملة، أدرك حركات أصابعي، ويمكن أن أرى أشعة الشمس على مكتبي، وأن أسمع الريح وهي تحرّك بعض الأوراق. ما الذي

يوحّد هذه التجارب المختلفة؟ يزعم البعض: كونها جميعًا **تجاربي**. إنّها التجارب التي حدثت، في هذا الوقت، لشخص معين، أو **فاعل التجارب**. يسري سؤال مماثل على حياتي برمتها. ما الذي يوحّد التجارب المختلفة التي تشكّل مجتمعة هذه الحياة؟ يعطي البعض الجواب نفسه، أي إنّ ما يوحّد كل هذه التجارب، بكل بساطة، هو كونُها كلها تجاربي. أسمّي هذه الإجابات وجهة النظر القائلة بأن **الوحدة النفسية تُفسّر بالملكية**.

تتعلق الآراء الموضحة حتى الآن بطبيعة هُويّة الشخص. سأختتم بمجموعة من الآراء لا تتعلق بطبيعة هذه الهُويّة، بل بأهميتها. لننظر في حالة عادية حيث يوجد، حتى وفق أي صيغة من وجهة النظر الاختزالية، نوعان من النتائج المحتملة. في إحدى النتائج، أنا على وشك الموت. وفي النتيجة الثانية، سأعيش لسنوات عديدة. إذا كانت هذه السنوات تستحق العيش، فإن النتيجة الثانية ستكون أفضل بالنسبة إلي. وسيكون الفرق بين هاتين النتيجتين مهمًّا وفق معظم النظريات حول العقلانية، ومعظم النظريات الأخلاقية. ستكون له أهمية عقلانية وأخلاقية سواء كنت على وشك الموت، أو سأعيش لسنوات عديدة. ما يعتبر مهمًّا هنا هو ما إذا كان سيوجد شخص يعيش خلال هذه السنوات يكون **أنا**. إنّه سؤال حول هُويّة الشخص. يكون هذا من وجهة نظر أولى، في هذا النوع من الحالات، هو ما يهم دائمًا. وهو ما أسمّيه وجهة النظر القائلة بأنّ **هُويّة الشخص هي ما يهمّ**. إنّها وجهة النظر الطبيعية.

أمّا وجهة النظر المنازعة فهي القائلة بأنّ **هُويّة الشخص ليست هي ما يهمّ**. أزعم:

> إن **ما يهم** هو العلاقة عل: الترابط النفسي و/أو الاستمرارية، مع النوع الحقيقي من الأسباب.

وبما أنّها أكثر إثارة للجدل؛ أضيف دعوى منفصلة:

> عند اعتبار ما يهم، يُمكن أن يكون السبب الحقيقي هو أي سبب.

يمكننا، في الحالات المتخيلة، أن نقرر ما إذا كان ما يهم هو العلاقة عل أم هُويّة الشخص. أحد الأمثلة على ذلك هو حالة الخط الفرعي، حيث تتداخل حياتي لفترة وجيزة مع حياة نسختي المماثلة. لنفترض أننا نعتقد أنّني ونسختي المماثلة شخصان مختلفان. بحيث أكون على وشك الموت، في حين أن نسختي المماثلة ستعيش لمدة أربعين عامًا أخرى. إذا كانت هُويّة

الشخص هي ما يهم، فيجب أن أعتبر توقعي هنا سيِّئًا تقريبًا كالموت العادي. في حين إذا كان ما يهم هو العلاقة عل، لأي سبب كان، ينبغي أن أعتبر أن طريقة الموت هذه جيدة حقا مثل الحياة العادية.

لا يقتصر الخلاف بين هذين الرأيين على حالات متخيلة، بل يختلف الرأيان أيضًا حول كل الحيوات الفعلية التي تعاش. إن الاختلاف هنا أقل حدة لأنه، وفق وجهتي النظر معًا، كل هذه الحيوات، أو كلها تقريبًا تحتوي على العلاقة التي تهم. وفق جميع الآراء المعقولة حول طبيعة هُويّة الشخص، تتطابق هُويّة الشخص دائمًا مع الاستمرارية النفسية، وتتطابق تقريبًا مع الارتباط النفسي. لكنّ اعتقادنا في أي منهما مهمٌّ، يُحدث كما سأبيّن لاحقًا، فارقًا كبيرًا. إذا توقفنا عن الاعتقاد بأن هُويّتنا هي ما يهم، فقد يؤثر ذلك على بعض مشاعرنا، مثل موقفنا من الشيخوخة والموت. وقد يقودنا ذلك، كما سأبيّن، إلى تغيير وجهات نظرنا حول كل من العقلانية والأخلاق.

لقد قدمتُ الآن وصفًا أوليًا للعديد من وجهات النظر المختلفة. لا يُمكن لهذا العرض المختصر أن يكون واضحًا تمامًا. لكن ما هو غامض الآن سيصير، عندما أناقش هذه الآراء، واضحًا.

كيف ترتبط هذه الآراء ببعضها؟ سأزعم ما ينكره البعض، أي إن العديد من هذه الآراء تصمد أو تنهار معًا. ومتى كان الأمر كذلك، سيكون من الأسهل البت في الحقيقة. عندما نرى كيف تترابط هذه الآراء سنجد، في نظري، أن لدينا بديلين فقط. تجدر الإشارة مُسبقًا إلى بعض الطرق التي ترتبط بها هذه الآراء كما سأبيّن لاحقًا.

إذا كنّا لا نعتقد أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، فهل يُمكننا الاعتقاد، بشكل يُمكن الدفاع عنه، بأن هُويّة الشخص هي ما يهم؟ يعتقد بعض الكتاب أننا نستطيع ذلك. في حين س أزعم أننا لا نستطيع ذلك.

إذا كُنّا لا نعتقد أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، فهل يُمكننا الاعتقاد، بشكل يُمكن الدفاع عنه، بأن هُويّة الشخص لا تكمن في الاستمراريتين الجسدية والنفسية فقط، بل هي حقيقة أخرى؟ أعتقد أننا لا نستطيع ذلك.

إذا اعتقدنا أنّه يجب تحديد هُويّتنا، هل يجب أن نعتقد أننا كائنات موجودة بشكلٍ منفصل؟ إنّ امتلاك الاعتقاد الأوّل لا يعني امتلاك الثاني.

قد نعتقد في الوقت ذاته أننا لسنا كائنات موجودة بشكل منفصل، وأنّه يجب أن توجد دائمًا إجابة عن أي سؤال يتعلق بِهُوية الشخص، وأنه يجب أن يكون هذا الجواب إمّا بنعم أو لا. هناك بعض الكتاب الذين يقبلون هذا الرأي. لكنني سأبيّن أن هذا الرأي لا يُمكن الدفاع عنه. يُمكن أن يصدق أنّه يجب تحديد هُويّتنا إذا وفقط إذا كنا كائنات موجودة بشكل منفصل.

من الممكن أن ندّعي بأننا كائنات موجودة بشكل منفصل، في حين ننكر أنّه يجب تحديد هُويّتنا. غير أن عددًا قليلًا من الناس يجمعون بين هذين الادّعاءين.

لنفترض في ما يلي أننا نعتقد أن الوحدة النفسية تُفسَّر بالملكية. إذ نعتقد أن وحدة وعي الشخص في كل وقت تفسرها حقيقة أن التجارب المختلفة لهذا الشخص تجارب مرَّ بها هذا الشخص. ونعتقد أن وحدة حياة الشخص كلها تفسرها حقيقة أن جميع التجارب في هذه الحياة مر بها هذا الشخص. تلك هي التفسيرات التي قدمها أولئك الذين يدعون أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، فهل يُمكننا تقديم هذه التفسيرات إذا رفضنا هذه الدعوى؟ يقترح بعض الكتاب أننا نستطيع ذلك، لكنني سأبيّن بأننا لا نستطيع ذلك.

سأبرهن أيضًا على الاستنتاجات التالية:

(1) لسنا كائنات موجودة بشكل منفصل، بمعزل عن أدمغتنا وأجسامنا، ومختلف الأحداث الجسدية والعقلية المترابطة. ينطوي وجودنا فقط على وجود أدمغتنا وأجسادنا، وفعل أفعالنا، والتفكير في أفكارنا، ووقوع بعض الأحداث الجسدية والعقلية الأخرى. تتضمن هُويّتنا على مر الزمن فقط (أ) العلاقة عل -الترابط النفسي و/أو الاستمرارية النفسية- بالنوع الحقيقي من الأسباب، بشرط (ب) ألّا تتخذ هذه العلاقة شكلًا «متفرّعا»، أي تقوم بين شخص واحد وشخصين مختلفين في المستقبل.

(2) إنّ الزعم بأن هُويّتنا تُحدّد دائمًا ليس صحيحًا. يُمكنني دائمًا أن أسأل: «هل أنا على وشك الموت»؟ لكن ليس صحيحًا أنّه يجب أن تكون لهذا السؤال، في كل حالة، إجابة واحدة من الضروري أن تكون إمّا بنعم وإمّا لا. سيكون هذا السؤال في بعض الحالات فارغًا.

(3) توجد وحدتان يجب تفسيرهما: وحدة الوعي في أي وقت، ووحدة الحياة كلها. لا يُمكن تفسير هاتين الوحدتين من خلال الادّعاء بأن تجارب مختلفة مر بها الشخص نفسه. بل يجب تفسيرهما من خلال وصف العلاقات بين هذه التجارب العديدة وعلاقاتها بدماغ هذا الشخص. يُمكننا الإحالة على هذه التجارب، ووصف العلاقات بينها بشكل كامل دون الادّعاء بأن هذه التجارب مر بها شخص ما.

(4) ليست هُويّة الشخص هي ما يهم. ما يهم في الأساس هو العلاقة عل بأي سبب. إن هذه العلاقة هي ما يهم حتى عندما لا توفّر العلاقة عل، كما في الحالة التي يكون فيها شخص مرتبطًا بالعلاقة عل مع شخصين آخرين، هُويّة شخصية. قد يكون لعلاقتين أُخريين أهمية بسيطة: الاستمرارية الجسدية والتشابه الجسدي. (في حالة بعض الأشخاص، مثل أولئك الذين يتمتعون بجمال رائع، قد يكون للتشابه الجسدي أهمية كبيرة).

في ما يلي خطاطة موجزة عن كيف سأناقش استنتاجاتي. سأحاول أولًا الرد على بعض الاعتراضات على ادعائي بأنه يُمكننا وصف حياتنا بطريقة غير شخصية. ثم سأحاول إثبات أنّه حتى لو لم نكن على علم بذلك، فإنّنا نميل بشكل طبيعي إلى الاعتقاد بأن هُويّتنا يجب أن تُحدَّد دائمًا. إننا نميل إلى الاعتقاد بشدة أنّها يجب أن تكون كذلك. سأبيّن بعد ذلك أن هذا الاعتقاد الطبيعي لا يُمكن أن يصدق إلا إذا كنّا كائنات موجودة بشكل منفصل. ثم سأناقش في ما يخص الاستنتاج (1)، أننا لسنا كائنات من هذا القبيل. وسأبيّن أنه، بما أن (1) صحيح، فإن استنتاجاتي الثلاثة الأخرى صحيحة كذلك.

معظمنا سيقبل بعض الدعاوى التي سأنكرها. وعليه، سأبيّن أن معظمنا لدينا نظرة خاطئة عن أنفسنا وعن حياتنا الفعلية. إذا توصلّنا إلى أن وجهة النظر هذه خاطئة، فقد يحدث ذلك فارقًا في حياتنا.

الفصل الحادي عشر

كيف لسنا ما نعتقد؟

تقدّم وجهات النظر المختلفة حول هُويّة الشخص دعاوى مختلفة حول أناس حقيقيين وحيوات عادية. لكنّ الفرق بين هذه الآراء يكون أكثر وضوحًا عندما ننظر إلى حالات متخيلة معينة. معظم الحجج التي سأناقش تعتمد، جزئيًا، مثل هذه الحالات. قد يكون من المستحيل حدوث بعض هذه الحالات مهما بلغ التقدم في العلوم والتكنولوجيا. أميز بين نوعين من الحالات: بعض الحالات تتعارض مع قوانين الطبيعة، وهذه أسميها المستحيلة **تمامًا**؛ وحالات أخرى مستحيلة **تقنيًا فقط**.

هل يهم إذا كانت بعض الحالات المتخيلة غير ممكنة بتاتًا؟ يتوقف ذلك كليًا على سؤالنا، أو ما نحاول إثباته. حتى في العلوم، قد يكون من المفيد النظر في حالات مستحيلة تمامًا. أحد الأمثلة على ذلك هو تجربة آينشتاين الفكرية عندما تساءل عما سيراه لو تمكّن من السفر بجانب شعاع ضوئي بسرعة الضوء. كما يوضح هذا المثال، لا نحتاج إلى تقييد أنفسنا بالنظر في الحالات الممكنة فقط، بل يجب أن نضع في اعتبارنا أن الاستحالة، حسب سؤالنا، قد تجعل بعض التجارب الفكرية غير مهمة.

أبدأ باعتراض على المعيار النفسي.

80. هل تقتضي الاستمرارية النفسية هُويّة الشخص؟

أتذكر أنّني كنت أحاول، عندما كنتُ طفلًا، الوقوف بين موجات المحيط الأطلسي المتلاطمة. أنا الشخص نفسه الذي كانت لديه تلك التجربة. ما يجعلني الشخص نفسه مثل ذلك الطفل، في نظر لوك، هو ذاكرتي، أو «الوعي» بتلك التجربة.

يعتقد الأسقف بتلر (Butler) أن هذا «خطأ رائع». إنه، كما يقول: «من البديهي أن الوعي بالهُويّة الشخصية لا يقتضي أكثر من المعرفة التي

يُمكن في أي حالة أخرى أن تشكل الحقيقة التي تقتضيها، ومن ثَمّ لا يُمكن لهذا الوعي أن يشكل هُويّة الشخص»[1].

لقد عدّلت من قبل وجهة نظر لوك. لا يعتمد المعيار النفسي على الذكريات الفردية، بل على استمرارية الذاكرة، وبشكل أوسع، على العلاقة عل التي تتضمن أنواعًا أخرى من الاستمرارية النفسية. غير أن هذا التعديل لا يردّ على اعتراض بتلر.

سيكون الاعتراض، وفق أحد التفسيرات، كالآتي: «يمثل كوننا لا نستطيع تذكر سوى **تجاربنا الخاصة** جزءًا من مفهومنا للذاكرة. ومن ثَمّ تقتضي استمرارية الذاكرة هُويّة الشخص. ومن ثم يصدق الشيء نفسه على علاقتك عل. إنك تدعي أن هُويّة الشخص تكمن فقط في قيام العلاقة عل. وهو أمر يكذب بالضرورة إذا كانت العلاقة عل نفسها تقتضي هُويّة الشخص».

لرد هذا الاعتراض، يُمكننا تعريف مفهوم أوسع، **أشباه الذكريات**. تكون لديّ شبه ذكرى دقيقة لتجربة ماضية إذا كان:

(1) يبدو أنّني أتذكر وجود تجربة،

و(2) لـ**شخص ما** هذه التجربة،

و(3) ذاكرتي الواضحة تعتمد بشكل سببي، بالطريقة الصحيحة، على تلك التجربة الماضية.

تشكل الذكريات العادية، وفق هذا التعريف، فئة فرعية من أشباه الذكريات. إنّها أشباه ذكريات لتجاربنا الماضية[2].

إننا لا نتذكّر بشكل شبيه تجارب الآخرين الماضية. ولكننا قد نبدأ في فعل ذلك. إن أسباب الذكريات طويلة المدى هي آثار الذكرى. كان يُعتقد في السابق أنّه يُمكن تحديد مكان هذه العناصر، إذ تستلزم تغييرات في عدد قليل فقط من خلايا الدماغ. أمّا الآن فمن المحتمل أكثر أن اقتفاء أثر ذكرى معينة ينطوي على تغييرات في عدد أكبر من الخلايا. لنفترض حتى لو كان هذا صحيحًا، أن جرّاحي الجهاز العصبي طوروا طرقًا لإنشاء نسخة من أثر ذكرى لدماغ ما في دماغ آخر. فقد يُمكننا ذلك من أن نتذكّر بشكل مشابه تجارب الآخرين الماضية.

---

(1) بتلر (Butler)، ص. 100.

(2) أتابع شوميكر (2) (SHOEMAKER).

لنتأمل ما يلي:

> **ذكريات مدينة البندقية.** وافقت جين (Jane) على نسخ بعض آثار ذكرى بول (Paul) في دماغها. بعد أن استعادت وعيها في غرفة ما بعد الجراحة، أدركت أن لديها مجموعة جديدة من الذكريات الواضحة. يبدو أنَّها تتذكر المشي على ساحة مرصوفة بالرخام، وسماع رفرفة الحمام الطائر وصيحات النوارس، ورؤية الضوء يتلألأ فوق المياه الخضراء. إنَّها ذكرى واضحة جدًّا. يبدو أنَّها تتذكر النظر عبر المياه إلى جزيرة، حيث تبرز كنيسة ذات طابع بالادي (Palladian) بيضاء لامعة تقاوم سحابة رعدية سوداء.

ما الذي يجب أن تصدقه جين حول هذه الذكريات الواضحة؟ لنفترض أنّه نظرًا لأنها شاهدت هذه الكنيسة في الصور، فهي تعلم أنَّها كنيسة سان جورجيو في البندقية. وتعلم أيضًا أنَّها لم تُسافر أبدًا إلى إيطاليا، بينما سافر بول إلى البندقية مرات عديدة. وبما أنَّها تعلم أنَّها تلقت نسخًا من بعض آثار ذكرى بول، فيمكنها افتراض أنَّها ربما تتذكر بشكلٍ مشابهٍ بعضًا من تجارب بول في البندقية.

دعونا نضيف إلى الحالة التفاصيل التالية. يبدو أن جين تتذكر رؤية شيء غير عادي: ومضة صاعقة قادمة من السحابة السوداء، تصاعدت وضربت كلًّا من جرس برج سان جورجيو والمدخنة الحمراء لقارب السحب المار بالجوار. فتسأل بول إن كان يتذكر رؤية مثل هذا الحدث غير العادي. يتذكّره، وقد احتفظ عدد جريدة جازيتينو (Gazzettino) الذي يصف ذلك. بالنظر إلى كل هذا، يجب على جين ألّا تتجاهل ذكراها الواضحة باعتبارها وهمًا. يجب أن تستنتج أن لديها شبه ذكرى دقيقة عن كيف بدت ومضة البرق هذه لبول.

لكي تعطينا أشباه ذكريات جين معرفتها بتجارب بول، يجب أن تعرف تقريبا كيف تم التسبب فيها. وهو أمر غير مطلوب في حالة الذكريات العادية. باستثناء هذا الاختلاف، من شأن أشباه الذكريات أن توفّر نوعًا مماثلًا من المعرفة عن حياة الأشخاص الآخرين الماضية. إذ ستوفّر معرفة عما كانت عليه هذه الحيوات، **من الداخل**. عندما يبدو أن جين تتذكّر التجول في الساحة، وسماع النوارس، ورؤية الكنيسة البيضاء، فهي تعرف جزءًا مما كان عليه حال بول، في ذلك اليوم في البندقية.

قد تكون ذكريات جين الواضحة، من ناحية، خاطئة. قد يُقال: «بما أنّه **يبدو** أن جين تتذكر **رؤية** البرق، فيبدو أنّها تتذكر **نفسها** كذلك وهي ترى البرق. قد تخبرها ذاكرتها الواضحة بدقة كيف كانت تجربة بول، لكنها تخبرها، بشكل **مضلّل**، أنّها **هي** التي عاشت **تلك** التجربة».

قد يكون هناك معنى تصدق به هذه الدعوى. فقد تأتي ذكريات جين الواضحة إليها على نحو ما يسميه بيكوك (Peacocke) **أسلوب المتكلم في التقديم**[1]. وهكذا، عندما يبدو أنّها تتذكر التجول في الساحة، فقد يبدو أنّها تتذكر رؤية طفل يركض **اتجاهها**. إذا كان هذا هو ما يبدو أنّها تتذكره، فيجب أن يبدو أنّها تتذكر **نفسها** وهي ترى هذا الطفل يركض اتجاهها.

قد ننكر هذه الدعاوى. في المنام، إذ يبدو لي أنّي أرى نفسي من زاوية رؤية **خارج** جسدي. وقد يبدو لي أنّي أرى نفسي أركض نحو زاوية الرؤية هذه. وبما أن **ذاتي** هي التي يبدو أنّي أراها تركض فيها هذا الاتجاه، فلا يُمكن أن يكون هذا الاتجاه نحو **ذاتي**. قد أقول يبدو أنّي أرى نفسي أركض نحو **زاوية رؤية المُشاهد**. إذ يُمكن أن يقال إنّها الاتجاه الذي يبدو أن جين تذكر رؤية ذلك الطفل يركض نحوه. على النحو الموصوف، لا تتضمن ذاكرة جين الواضحة أي إشارة إلى نفسها.

على الرغم من أننا يُمكن أن ننكر أن ذكريات جين الواضحة يجب أن تبدو جزئيًا، حول نفسها، فإنّنا لسنا في حاجة إلى فعل ذلك. حتى لو كانت ذكريات جين الواضحة تُقدّم بأسلوب المتكلم، فإنّها لا تحتاج إلى افتراض أنّها **إذا لم تكن أوهامًا**، فيجب أن تكون ذكريات عن تجاربها **الخاصة**. وحتى لو بدا لها أنّها تتذكر نفسها وهي ترى البرق المتشعب، فيمكنها أن تستنتج بشكل مستساغ **أنّها** تتذكر بشكل مشابه إحدى تجارب بول.

من الواضح أن بعض ذكريات جين الواضحة لن تكون تجاربها الخاصة. سيصدق هذا بالنسبة إلى ذكرى واضحة لحلاقة «لحيتها»، حينما ترى وجه بول في المرآة. في حالة الذكريات الواضحة الأخرى، قد تضطر إلى معرفة ما إذا كانت هي أم بول من مر بتجربة ماضية معينة. الأمر الذي قد يكون في بعض الأحيان مستحيلًا. قد ينبغي لها أن تقول: «يبدو أنّي أتذكّر بوضوح سماع تلك النغمة، لكنني لا أعلم ما إذا كنت أنا أم بول من سمعها». عندما تحضر ذكريات جين الواضحة إليها على هذا النحو، فإنّها تكون، من إحدى النواحي، عكس الذكريات الواضحة التي لدى الآخرين منا. ونظرًا لأننا لا نملك أشباه ذكريات تجارب الآخرين الماضية، فإنّ ذكرياتنا الواضحة لا تحضرنا بأسلوب

(1) بيكوك (PEACOCKE) (2).

المتكلّم فقط. إنّها تحضر مع الاعتقاد بأنّها تتعلّق، ما لم تكن أوهامًا، بتجاربنا الخاصة. لكن هذا الاعتقاد يكون في حالة تجربة الذكريات منفصلًا. إذا كان لدينا مثل جين أشباه ذكريات لتجارب الآخرين في الماضي، فإنّ هذه الذكريات الواضحة ستتوقف عن الاندماج تلقائيًا مع هذا الاعتقاد»[1].

لنعد الآن إلى اعتراض بتلر على المعيار النفسي للهُويّة الشخصية. بناء على هذا الاعتراض، لا يُمكن أن تكون استمرارية الذاكرة، ولو جزئيًا، هي ما يجعل سلسلة من التجارب هي جميع تجارب شخص واحد، لأن ذاكرة هذا الشخص تقتضي هُويّته المستمرة.

بناء على التفسير الذي قدمت أعلاه، تقتضي الذاكرة الهُويّة لأننا يُمكن، وفق مفهومنا للذاكرة، أن نتذكّر تجاربنا الماضية فقط. يُمكن الآن الرد على هذا الاعتراض. يُمكننا استخدام مفهوم أوسع لشبه الذكرى.

في تعبيرنا عن المعيار النفسي المنقّح، يجب ألّا ندعي أنّه متى كان لديّ شبه ذكرى دقيقة عن بعض التجارب الماضية، فإن ذلك يجعل مني الشخص الذي عاش تلك التجربة. قد تشمل الحياة العقلية لشخص ما بعض أشباه ذكريات لتجارب حياة شخص آخر، كما في حالة جين وبول المتخيلة. يتجاهل معيارنا قليلًا مثل هذه الترابطات لشبه الذكرى. إننا نعتمد بدلًا من

---

(1) إيفانس (EVANS) (2)، ص. 246، ينتقد بحق وصفًا خاطئًا للذاكرة في بارفيت (PARFIT) (1). يعارض إيفانس أيضًا «إمكانية وجود ملَكة تشبه الذاكرة في إعطاء الذوات معرفة بالماضي، وتختلف عنها من حيث ان محتوى حالات الذاكرة لا يتعدى بأي شكل من الأشكال التساؤل عن صاحب الماضي المعني» (ص. 248). يتعارض هذا مع ادعائي بأن أشباه الذكريات يمكن أن توفر طريقة لمعرفة تجارب الآخرين الماضية. نورد حجة إيفانس كالآتي:

لنفترض أننا «نقلنا الذكريات» بواسطة عملية جراحية من دماغ الذات ذ' إلى دماغ الذات ذ، وهب أن ذ لا يعرف أن هذا قد حدث. سيصدر ذ أحكامًا، بالطبع، عن ماضيه بالطريقة العادية. ولكن لنفترض أنّه اكتشف أنّه لم يكن ف، ولم يكن ج... أي أن ذاكرته بشكل عام لا يُمكن الاعتماد عليها باعتبارها سجلًا دقيقا لماضيه. لنفترض، بشكل خيالي، أنّه تراجع عن إصدار أحكام **عامة** عن الماضي: «كان شخص ما ف، وكان ج...». **لا يُمكن أن تشكل هذه الأحكام معرفة**. حتى تكون مفهومة في صياغتها، يجب على ذ أن يذكر ما حدث بالفعل، أو شيئًا يشبهها تمامًا، كفرضية، ولكن لا يُمكن القول إنّه يعرف أن ذلك صحيح. إذ سيكون مجرد تخمين. ومن ثَمّ لا يُمكن القول إنّه يعرف أي شيء يقوم عليه... وبذلك، اكتشفنا أنّه لا يوجد سبب مقنع للتخلي عن وجهة النظر القائلة بأن أفكارنا عن أنفسنا لا تسمح بوجود فجوة بين معرفة، بحكم عمل الذاكرة، أن **شخصا** رأى شجرة تحترق، ومعرفة أنّه **هو نفسه** الذي رأى شجرة تحترق (ص. 244-245).

أقبل ادّعاء إيفانس بأن شخصه المتخيل ذ لن تكون لديه، في أشباه ذكرياته عن تجارب ذ'، أي معرفة عن تلك التجارب الماضية. وكما يقول: «لا يكفي المعرفة أن يعتمد الاعتقاد الصحيح بشكل سببي على الوقائع التي تجعله صحيحًا». لا تعطي أشباه الذكريات هذه المعرفة لـ ذ لأنّ ذ لا يعرف شيئًا عن سببها. لم يتم إخباره بأن الجراحين قد خلقوا في دماغه نسخًا من آثار الذاكرة في دماغ ذ'. إن الأمور مختلفة بالنسبة إلى جين. إنّها تعرف كيف تعتمد سببيًا أشباه ذكرياتها لتجارب بول على تلك التجارب. لا تثبت حجة إيفانس أن أشباه الذكريات لا يُمكنها منح جين معرفة. ولا يقوض ادعائي بأن أشباه الذكريات يمكن أن توفر طريقة لمعرفة تجارب الآخرين الماضية. كما يقترح ويغنز (Wiggins)، يُمكننا أن نتخيل أن هذا النوع من المعرفة ظاهرة طبيعية. قد يصدق أن يكون للأطفال أشباه ذكريات لتجارب حياة والديهم قبل لحظة الحمل بهم. إذا كانت أشباه الذكريات هذه تأخذ هذا الشكل المنتظم والمقيد، فيمكنها أن توفر المعرفة. (ويغنز (4)، ص .145، ربما ينسب هذا الاقتراح إلى هـ. إيشيغورو (H. Ishiguro)).

ذلك سلاسل متداخلة للعديد من هذه الترابطات. تتكون حياتي العقلية من سلسلة من التجارب المتنوعة للغاية، والتي تشمل عددًا لا يُحصى من أشباه ذكريات التجارب الماضية. تتداخل الترابطات بين أشباه الذكريات والتجارب الماضية مثل خيوط الحبل. يوجد **ترابط قوي** لشبه الذكرى إذا كان عدد الترابطات المباشرة لشبه الذكرى، على مدار كل يوم، يمثل نصف العدد على الأقل في معظم الحياة الفعلية. توفر الجدائل المتداخلة للترابط القوي **استمرارية شبه الذكرى**. خلال مراجعة لوك، زعمنا أن هذه الاستمرارية هي التي تخلق جزئيًا وحدة حياة كل شخص. إننا لا نلتمس الآن مفهومًا يقتضي هُويّة الشخص. بما أن استمرارية أشباه الذكريات لا تقتضي هُويّة الشخص، فقد تكون جزءًا مما يشكّل هُويّة الشخص. قد تكون جزءًا مما يجعلني الآن وذاتي في وقت آخر الشخص عينه. (أقول «جزءًا» لأنّ معيارنا يعتمد أيضًا الأنواع الأخرى من الاستمرارية النفسية).

يمكن تفسير اعتراض بتلر بطريقة مختلفة. إذ ربما كان يعني: «في الذاكرة، نعي بشكل مباشر هُويّتنا عبر الزمن، ونعي أن هذه حقيقة منفصلة أخرى لا يُمكن أن تتكون من الاستمراريتين الجسدية والنفسية فقط. إننا نعي أن كل واحد منا ذات دائمة للتجارب، وكائن موجود بشكل منفصل والذي ليس دماغنا أو جسدنا. ونعي أن وجودنا المستمر هو، ببساطة، استمرار وجود هذه الذات للتجارب».

هل تخبرنا ذاكرتنا بهذا؟ هل نعي مباشرة وجود هذا الكائن المنفصل، ذات التجارب؟ لقد اعتقد البعض أننا نعي ذلك، ليس في الذكرى فقط، بل في جميع تجاربنا.

81. ذات التجارب

يقول رايد (Reid):

تستلزم هُويتي الشخصية... استمرار وجود هذا الشيء غير القابل للتجزئة الذي أسميه ذاتيًا. مهما كانت هذه الذات، فهي شيء يفكّر ويتعقل ويقرر ويعمل ويعاني. أنا لست فكرًا، أنا لست عملًا، أنا لست شعورًا؛ أنا شيء يفكر ويعمل ويعاني[1].

(1) رايد (REID)، أعيد نشره في بيري (1)، ص. 109.

إن هذا، من ناحية ما، صحيح بشكل واضح. حتى الاختزاليون لا ينكرون وجود الأشخاص. ووَفق مفهومنا للشخص، إن الأشخاص ليسوا أفكارًا وأفعالًا. إنهم مفكرون وعاملون. أنا لست سلسلة من التجارب، بل الشخص الذي **لديه** هذه التجارب. يُمكن أن يعترف الاختزالي أن الشخص، بهذا المعنى، هو **ما لديه** تجارب أو هو **موضوع تجارب**. يصدق ذلك بسبب الطريقة التي نتحدث بها. ما ينكره الاختزالي هو أن موضوع التجارب **كائن موجود بشكل منفصل**، متميز عن الدماغ والجسد، وعن سلسلة الأحداث الجسدية والعقلية.

هل صحيح أننا في الذاكرة نعي بشكل مباشر ما ينكره الاختزالي؟ هل يعي كل منا أنّه موضوع تجارب مستمر، وكائن موجود بشكل منفصل وأنه ليس دماغه وجسده؟ هل يعلم كل منا، على سبيل المثال، أنّه أنا ديكارتية؟

هذه ليست فكرة يُمكن مناقشتها. لا أعتقد أنّني أعي مباشرة أنّني كائن على هذا النحو. وأفترض أنّني لست غير عادي. أعتقد أن لا أحد يعي مباشرة هذه الحقيقة.

هب أنّني **كنت** أعي بأنني كائن على هذا النحو، فسيظل هناك اعتراض على وجهة النظر الديكارتية. لقد زُعِم بأنه لا يُمكنني معرفة أن هذا الكائن استمر في الوجود. وكما أوضَحَ كلٌّ من لوك وكانط[1]: قد توجد سلسلة من مثل هذه الكائنات التي كانت مستمرة من الناحية النفسية. يُمكن أن تنقل الذكريات من واحد إلى آخر مثل عصا في سباق التناوب. وكذلك قد يحدث لجميع الخصائص النفسية الأخرى. نظرًا لما ينتج عنها من استمرارية نفسية، لن نعي أن أحد هذه الكائنات قد تم استبداله بكائن آخر، ومن ثَمّ لا يُمكننا أن نعرف أن هذه الكائنات لا تزال موجودة.

لنُعد النظر في حالة الخط الفرعي، حيث من الواضح أنّني ما زلتُ على الأرض. قد يبدو لشخص ما أنّه حاز للتو هاتين الفكرتين: «يتساقط الثلج. لذلك يجب أن يكون الجو باردًا». لكن الحقيقة قد تكون كالآتي: إن هذا الشخص هو نسختي المماثلة في المريخ. قبيل الضغط على الزر الأخضر، فكرت في أن «الثلج يتساقط». وبعد دقائق معدودة، أصبحت نسختي المماثلة فجأة واعية، في مقصورة مماثلة فوق سطح المريخ. عندما يصبح

(1) انظر لوك، الفصل 27، المبحث 13، أعيد نشره في بيري (1)، ص. 101؛ و كانط، ص. 342، وخاصة الهامش (أ). أخذت المثال عن واشسبرغ (WACHSBERG).

واعيًا، تكون لديه ذكريات واضحة عن عيش حياتي، وعلى وجه الخصوص يبدو أنَّه يتذكر أنَّه كانت لديه للتو فكرة «تساقط الثلج». ثم يفكر «لذلك يجب أن يكون الجو باردًا». ستكون نسختي المماثلة على المريخ الآن في حالة ذهنية تشبه حالتي تمامًا عندما كانت لديَ للتو كلتا هاتين الفكرتين. عندما تكون نسختي المماثلة في هذه الحالة الذهنية، يعتقد أن هاتين الفكرتين كانتا للمفكر نفسه، هو نفسه. لكن هذا سيكون خاطئًا. كانت لدي أول فكرة، وكانت لنسختي المماثلة الثانية فقط.

إن هذا المثال متخيل. ولكن يبدو أنَّه لا يُمكننا أن نوضح، من خلال محتوى تجاربنا، ما إذا كنا نعي حقًّا استمرار وجود موضوع تجارب موجود بشكل منفصل. أكثر ما لدينا هو حالات ذهنية مثل حالات نسختي المماثلة. تعتقد نسختي المماثلة بشكل خاطئ أنَّه كانت لديه للتو فكرتين. إنَّه لا يعي الوجود المستمر لكائن موجود بشكل منفصل: مُفَكِّر هذه الأفكار. إنَّه يدرك شيئًا أقل، الاستمرارية النفسية بين حياته وحياتي. وبالطريقة نفسها، عندما تكون لدينا سلاسل من الأفكار، فإن أكثر ما ندركه هو الاستمرارية النفسية لتيار وعينا. يزعم البعض أننا نعي الوجود المستمر لذوات التجارب الموجودة بشكل منفصل. لا يُمكن في الواقع تمييز هذا الوعي كما أقر بذلك لوك وكانط، وكما ما يبدو أن مثالنا يثبته، عن وعينا للاستمرارية النفسية المحضة. لا تعطينا تجاربنا أي سبب للاعتقاد في وجود هذه الكائنات. وما لم يكن لدينا أسباب أخرى للاعتقاد في وجودها، وجب أن نرفض هذا الاعتقاد.

إن هذا الاستنتاج ليس كما يقول البعض ذا نزعة تحقُّقِية فجة. أنا لا أفترض أن ما يُمكن أن نعرفه وحده الصحيح. تقدم ملاحظاتي افتراضًا مختلفًا. إذ أناقش دعوى عامة حول وجود نوع معين من الأشياء يُزعم أنَّه كائن موجود بشكل منفصل ومتميز عن أدمغتنا وأجسامنا. في حين أزعم أنَّه إذا لم يكن لدينا أي أسباب للاعتقاد في وجود مثل هذه الكائنات، فينبغي أن نرفض هذا الاعتقاد. لا أدّعي، مثل أنصار نزعة التحقق، أن هذا الاعتقاد بلا معنى. إن ادعائي أشبه ببساطة بالادّعاء التالي: بما أننا لا نملك سببًا للاعتقاد في وجود حوريات البحر أو وحيدي القرن، فيجب أن نرفض هذه المعتقدات[1].

حتى لو لم نكن ندرك بشكل مباشر وجود هذه الكائنات، يزعم البعض

(1) لدى اللااختزاليين العديد من الحجج الأخرى التي سأحتاج، في مناقشة أطول، إلى محاولة الإجابة عنها. بالإضافة إلى سوينبورن، انظر على وجه الخصوص لويس (LEWIS) (4) و(5) و(6)، وماديل (MADELL). آمل أن أناقش هذه الحجج في موضع آخر.

أن بإمكاننا استنتاج وجودها من أي من تجاربنا. قدم ديكارت صراحة مثل هذه الدعوى. إذ عندما سأل عما إذا كان هناك أي شيء لا يستطيع الشك فيه، كانت إجابته أنّه لا يُمكن أن يشك في وجوده الذي ينكشف عبر فعل الشك ذاته. وإلى جانب التسليم بأن كل فكر يجب أن يكون له مفكر، افترض ديكارت أن المفكّر يجب أن يكون أنا خالصة، أو جوهرًا روحانيًا. إن الأنا الديكارتية الخالصة هي أوضح حالة لكائن موجود بشكل منفصل، متميز عن الدماغ والجسم[1].

ادّعى ليختنبرغ (Lichtenberg) أن ما اعتقد ديكارت أنّه الأكثر يقينًا، هو ما ضلّله. ما كان ينبغي له أن يدعي أن المفكر يجب أن يكون كائنًا موجودا بشكل منفصل. لم يعلّل **كوجيطوه** الشهير هذا الاعتقاد. ما كان ينبغي له أن يدعي: «أنا أفكر، إذًا أنا موجود». برغم أن هذا صحيح، فإنّه مضلِّل. كان بإمكان ديكارت أن يدعي بدلًا من ذلك: «يُفكَّر: إن التفكير مستمر». أو كان بإمكانه أن يزعم «هذا تفكير، إذًا فكرٌ واحد على الأقل يتم التفكير فيه»[2].

لأننا نسند الأفكار إلى المفكّرين، يُمكننا حقًّا أن ندّعي وجود المفكرين. لكن لا يُمكننا أن نستنتج، من محتوى تجاربنا، أن المفكر كائن موجود بشكل منفصل. وكما يقترح ليختنبرغ: بما أننا لسنا كائنات موجودة بشكل منفصل،يُمكننا وصف أفكارنا بالكامل دون الادّعاء بأن لديها مفكرين. يُمكننا أن نصف تجاربنا بشكل كامل، والترابطات بينها، دون أن ندعي أن لديها ذات تجارب. يُمكن أن نقدم ما أسميه وصفًا **غير شخصي**.

يرفض بعض الكتّاب، كما أسلفت الذكر، كلًّا من ادّعاء الاختزالية الأخير والمنظور الديكارتي. لا يؤمن هؤلاء الكتّاب بالأنا الديكارتية الخالصة. ولا يعتقدون أنّ الشخص هو أي نوع آخر من الكائنات الموجودة بشكل منفصل. بل يعتقدون أن وجود شخص ما يكمن فقط في وجود دماغه وجسده، وفعل أفعاله، ووقوع مختلف الأحداث الجسدية والعقلية.

(1) ديكارت، ص. 101: «لاحظت أنّه بينما كنت أرغب في اعتبار كل الأشياء خاطئة، **كان من الضروري للغاية أن «أنا» الذي يفكر في ذلك يجب أن يكون شيئا ما**، وبملاحظة هذه الحقيقة، «أنا أفكر، إذًا أنا موجود»، كان متيقنًا تمامًا ومتأكدًا من أن جميع الافتراضات المسرفة التي تم تقديمها... كانت غير قادرة على زعزعته، فتوصلت إلى استنتاج أنّي أستطيع تلقيها دون تردد باعتباره المبدأ الأول للفلسفة الذي كنت أبحث عنه». (العبارة الأولى بالحرف المضغوط من عندي).

(2) ليختنبرغ، ص. 412. (وردت العبارة في الأصل كالآتي: «Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt».) لتوضيح المبدأ: لم يكن على ديكارت أن يفترض، انطلاقًا من حقيقة «أنا أفكر، إذًا أنا موجود»، أنّه «كان من الضروري للغاية أن «أنا» الذي اعتقد ذلك يجب أن يكون شيئا ما».

لكن هؤلاء الكتّاب يدّعون أنّه لا يُمكننا الإشارة إلى تجارب معينة، أو وصف الروابط بينها، ما لم نُشر إلى الشخص الذي لديه هذه التجارب. إذ لا يُمكن، من وجهة نظرهم، تفسير وحدة الحياة العقلية بطريقة غير شخصية.

يناقش شتراوسن (Strawson) حجة هذا الرأي التي اقترحها كانط. تزعم هذه الحجة أنّه لا يُمكن أن تكون لدينا معرفة بالعالم إلّا إذا كنّا نعتقد بأننا أشخاص، وكان لدينا وعي بهُويّتنا على مر الزمن. يقدم شوميكر (Shoemaker) حجة مماثلة. إذا كانت هذه الحجج صحيحة، فقد تدحض ادعائي بأننا يُمكن أن نعيد وصف حياتنا بطريقة غير شخصية. ونظرًا لأن درجة تجريد هذه الحجج عالية جدًّا، آمل أن أناقشها في مكان آخر[1].

يناقش وليامز اعتراضًا أبسط على الوصف غير الشخصي[2]. إنّه اعتراض موجه إلى ليختنبرغ. كما يشير وليامز، فإن بديل ليختنبرغ المقترح **لكوجيتو** ديكارت لا يجب أن يكون غير شخصي تمامًا. ليس من الضروري أن يكون «يُفكَّر: إن التفكير مستمر». يُمكن أن يكون «يُفكَّر: أنا أفكر». بما أن ذات التجارب مذكور هنا في **مضمون** الفكر فقط، فإن هذه الجملة لا تنسب هذه الفكرة إلى مفكر معين.

ثم يشير وليامز إلى أنّه إذا تم التعبير عن العديد من الأفكار بهذه الطريقة، فسيكون من الضروري توضيح ما إذا كانت هذه الأفكار قد حدثت في الحيوات نفسها أم في حيوات مختلفة. لن يكون ذلك واضحًا إذا كانت كل هذه الأفكار قد بدأت بالجملة «يُفكَّر: ...». ينظر في «(ظا10) يُفكَّر فيها في المكان ن: ...». لكنه يرفض هذه العبارة، ويواصل:

...هناك حاجة إلى استبدال أقل مجازا لـ «في المكان ن» في التعبير عن حدوث الفكر، ومن الطبيعي أن نستنتج أن لا شيء أقل من الاسم الشخصي، أو شيء من هذا القبيل، يكون بديلًا، بحيث ستفسح (ظا10) المجال لـ (ظا11):

(ظا11) ن يفكر: ...

عند هذه النقطة... سينهار أخيرًا برنامج إدخال الصياغات غير شخصية...

يقترح وليامز ردًّا على هذا الاعتراض. إذ يقول: «قد يوجد استبدال

(1) انظر شتراوسن (2) وشوميكر (2).
(2) وليامز (4)، ص. 95 - 100.

«الأماكن» المجازية التي استعملت لأغراض إضفاء طابع النسبية الفعلية، لكنه لم يصل إلى حد تقديم ذات تفكر». هناك العديد من هذه الاستبدالات. قد يكون اثنان منها:

في الحياة الخاصة التي تحتوي على تفكير في الفكر الذي يعبر عنه التلفظ بهذه العبارة، يُفكَّر:...

أو

في الحياة الخاصة التي تعتمد الآن بشكل مباشر على الجسد أ، يُفكَّر: ...

سيحتاج ليختنبرغ بعد ذلك إلى توضيح وحدة حياة الشخص بطريقة غير شخصية. يُمكنه أولًا مراجعة مفهومنا لشبه الذكرى. إذ يُمكنه أن يدّعي أن الذكرى الواضحة شبه ذكرى دقيقة إذا:

(1) كانت الذكرى الواضحة ذكرى تجربة ماضية معيّنة،

و (2) حدثت هذه التجربة،

و (3) تعتمد الذكرى الواضحة بشكل سببي، بالطريقة الصحيحة، على هذه التجربة.

كان عليه أن يوضح أنّه يُمكن وصف النوع الحقيقي من الأسباب بطريقة لا تقتضي هُويّة الشخص. ثم يُمكنه أن يلجأ إلى أنواع الاستمرارية النفسية الأخرى، كتلك التي تربط بين تشكُّل النية وبين الفعل اللاحق الذي يتم من خلاله تحقق هذه النية. لا يزال يتعين عليّ إثبات أنّه يُمكن وصف هذه الاستمراريات الأخرى وأسبابها بطرق لا تقتضي هُويّة الشخص. وبما أنّه يُمكن وصفها على النحو الموضح في المبحث 89، فيمكن أيضًا وصفها بطريقة غير شخصية. يجب ذكر الأشخاص في وصفِ مضمونِ عددٍ لا يحصى من الأفكار والرغبات والتجارب الأخرى. ولكن مثل هذه الأوصاف لا تدّعي، كما يُشير إلى ذلك وليامز، أن هذه التجارب **مرَّ بها** أشخاص. ومن دون تقديم هذه الدعوى، يُمكننا وصف العلاقات المتبادلة بين جميع الأحداث العقلية والجسدية التي تُشكّل معًا حياة شخص معين.

وهكذا ينجو اعتراض ليختنبرغ على ديكارت. يُمكننا الإحالة على الأفكار المختلفة ووصفها، ووصف العلاقات بينها، من دون أن نسند هذه الأفكار إلى مفكِّرين. إننا في الواقع نسند الأفكار إلى مفكّرين. ولأننا نتحدث بهذه

الطريقة، يُمكن أن يقول ديكارت حقا:«أنا أفكر، إذًا أنا موجود». لكن ديكارت لم يُثبت أن المفكر يجب أن يكون كائنًا موجودًا بشكل منفصل، متميزًا عن الدماغ والجسد، وعن الأحداث العقلية والجسدية المختلفة[1].

82. كيف يُمكن أن تكون وجهة نظر النزعة اللااختزالية صحيحة؟

يزعم بعض الكتّاب أن مفهوم الأنا الديكارتية مبهم. أشكّ في هذه الدعوى. وأعتقد أنّه ربما كان هناك دليل يدعم وجهة النظر الديكارتية.

على سبيل المثال، ربما يُوجَد دليل يدعم الاعتقاد في التناسخ. أحد هذه الأدلة قد يكون التالي: قد تدعي امرأة يابانية أنّها تتذكر أنّها عاشت حياة الصياد السلتي (Celtic hunter) وكانت محاربة في العصر البرونزي. على أساس ذكرياتها الواضحة، قد تقوم بالعديد من التنبؤات التي يُمكن فحصها من قبل علماء الآثار. وهكذا قد تزعم أنّها تتذكر امتلاكها لسوار برونزي، في هيئة تنينين يتقاتلان. وقد تزعم أنّها تتذكر دفن هذا السوار بجانب مغليث مباشرة قبل المعركة التي قُتلت فيها. قد يجد علماء الآثار الآن مثل هذا السوار مدفونًا في ذلك الموقع، وقد تُظهر أدواتهم أن الأرض لم تتعرض للاضطراب هنا منذ ألفي سنة على الأقل. قد تتنبأ هذه المرأة اليابانية بالعديد من الأمور الأخرى من هذا القبيل، والتي يتم التحقق منها جميعًا.

لنفترض بعد ذلك أن هناك حالات أخرى لا حصر لها يدّعي فيها أشخاص على قيد الحياة اليوم أنّهم يتذكّرون عيش حياة معينة في الماضي، ويقدّمون تنبؤات مماثلة يتم التحقق منها جميعها. سيصدق ذلك بالنسبة إلى معظم الناس من سكّان العالم. إذا وجد ما يكفي من هذه الأدلة، ولم تكن هناك طريقة أخرى يُمكننا من خلالها تفسير كيف يُمكن لمعظمنا معرفة هذه الحقائق المفصّلة عن الماضي البعيد، قد نضطر إلى الاعتراف بأنّ لدينا أشباه ذكريات دقيقة عن تلك الحيوات الماضية. فيتعين علينا أن نستنتج أن المرأة اليابانية لديها طريقة لمعرفة حياة محارب العصر البرونزي السلتي التي تشبه ذكراها عن حياتها الخاصة.

قد يكتشف بعد ذلك أنّه لا تُوجد استمرارية جسدية بين المحارب السلتي والمرأة اليابانية. لذلك قد نضطر إلى التخلي عن الاعتقاد بأن حامل الذاكرة هو الدماغ. فيكون علينا أن نسلم بأن سبب أشباه الذكريات هذه أمر عقلي بحت.

(1) انظر، على سبيل المثال، اعتراضات وليامز في وليامز (4).

ويكون علينا أن نسلم بأن هناك كائنًا عقليًا بحتًا كان مشاركًا بطريقة ما في حياة المحارب السلتي، وهو الآن مشارك بطريقة ما في حياة المرأة اليابانية، والذي استمرّ في الوجود طيلة آلاف السنين التي تفصل بين حياة هذين الشخصين. إنّ الأنا الديكارتية مثل هذا الكائن تمامًا. لو وُجد دليل كاف على التناسخ، سيكون لدينا سبب للاعتقاد في وجود مثل هذه الكائنات حقًّا. وقد نستنتج بعد ذلك بشكل معقول أن مثل هذا الكائن هو كل منّا حقًّا.

لا يدعم هذا النوع من الأدلّة بشكل مباشر الدعوى بأنّ الأنا الديكارتية لها أوصاف خاصة أخرى يصدقها الديكارتيون. ومن ثَمَّ فإنّها لن تثبت أن استمرار وجود هذه الأنوات هو كل شيء أو لا شيء. لكن ربما يوجد دليل يدعم هذه الدعوى. وربما توجد أنواع أو درجات مختلفة من الأضرار التي لحقت دماغ الشخص، والتي لم تغيّر هذا الشخص بأي طريقة أساسية، في حين أن أنواع أو درجات الضرر الأخرى بدت وكأنها تنتج شخصًا جديدًا تمامًا لا يتّصل، بأي حال من الأحوال، من الناحية النفسيّة بالشخص الأصلي. ربما يصدق شيء مشابه على أنواع الأمراض العقلية المختلفة. ربما توصلنا عمومًا إلى استنتاج مفاده أن هذه الأنواع من التداخل إمّا لا تفعل شيئًا على الإطلاق لتدمير الاستمرارية النفسية أو تدمّرها تمامًا. قد يكون من المستحيل العثور على حالات وسيطة، أو إنتاجها، حيث يكون الترابط النفسي في درجات دنيا.

هل لدينا دليل جيّد على الاعتقاد في التناسخ؟ وهل لدينا أدلة على الاعتقاد بأنّ الاستمرارية النفسية لا تعتمد بشكل أساسي على استمرارية الدماغ، بل على استمرارية كائن آخر، إمّا يكون سليم، وإمّا لا يكون على الإطلاق؟ ليس لدينا في الواقع نوع الأدلة المذكور أعلاه. حتى لو استطعنا إدراك مفهوم الأنا الديكارتية الخالصة، أو الجوهر الروحي، فليس لدينا دليل للاعتقاد في وجود مثل هذه الكائنات. وليس لدينا دليل للاعتقاد في أن الشخص هو أي نوع آخر من الكائنات الموجودة بشكل منفصل. في حين لدينا الكثير من الأدلة للاعتقاد في أن حامل الاستمرارية النفسية هو الدماغ، والاعتقاد في أن الارتباط النفسي يُمكن أن يقوم في أي درجة مخفضة[1].

لقد اعترفت بأن الصيغة الأكثر شهرة لوجهة النظر اللااختزالية، والتي تدعي أننا أنوات ديكارتية، قد يكون لها معنًى. وقد أشرتُ إلى أنّه لو كانت

(1) إن القول بأنه **ليس** لدينا دليل لصالح وجهة نظر اللااختزالية قول وثوق تمام. تدعم الأدلة التي لدينا، كما لاحظ س. د. براود (C. D. Broad) ذات مرة بحكمة، على الأكثر الاستنتاج التالي: إذا ادعى شخص يبدو أنّه عاقل وجاد أن لديه أدلة **أفضل** من النوع نفسه، فلا ينبغي تجاهل ادعائه ببساطة.

الحقائق مختلفة تمامًا، فقد يوجد دليل كافٍ لتعليل الاعتقاد في هذا الرأي. لا يربط بعض من يؤمنون بالأنوات الديكارتية هذه الأنوات، على هذا النحو، بوقائع ملحوظة. إذ يقبلون الاحتمال الذي وصفه لوك وكانط. إنّ الأنا الديكارتية التي هي أنا قد تتوقف، في نظرهم، فجأة عن الوجود وتحلّ محلها أنا أخرى. وقد «ترث» هذه الأنا الجديدة كل خصائصي النفسية، كما في سباق التناوب. وفق **وجهة النظر الديكارتية التي بلا معالم**، بينما أنت تقرأ هذه الصفحة من النص، قد تتوقف فجأة عن الوجود، ويستولي على جسدك شخص جديد مثلك تمامًا. إذا حدث هذا، فلن يلاحظ أحد أي فرق. لن يكون هناك أي دليل، عام أو خاص، يثبت ما إذا كان هذا يحدث أم لا، وإذا كان الأمر كذلك، فكم مرة يتم ذلك. لذلك لا يُمكننا أن ندّعي أنّه من غير المحتمل أن يحدث ذلك. وهناك احتمالات أخرى. من وجهة النظر هذه، ربما جرى التاريخ كما حدث، إلا أنّني كنت نابليون وكان أنا. ليس هذا ادّعاء بأن ديريك بارفيت ربما كان نابليون، بل الادّعاء بالأحرى هو أنّني أنا ديكارتية واحدة، وأن نابليون كان أنا أخرى، وأن هاتين الأناتين ربما قد «احتلتا» مكاني بعضهما[1].

عندما ينفصل الإيمان بالأنا الديكارتية بهذه الطريقة عن أي صلات بحقائق يُمكن ملاحظتها علنًا أو حقائق مُستبطنة بشكل الخاص، فإن نعتها بأنها غير مفهومة يصبح معقولًا أكثر. ليس من الواضح أن الديكارتيين يُمكنهم تجنب هذه الصيغة من وجهة نظرهم. ليس من الواضح أن بإمكانهم رفض الإمكانية التي وصفها لوك وكانط. لكن يكفي أن نكرّر أن لدينا أسبابًا كافية لرفض هذا الرأي.

83. حجة وليامز ضد المعيار النفسي

لقد دافعت عن المعيار النفسي بطريقتين. إذ زعمت وأثبت جزئيًا أنّه يُمكننا وصف الاستمرارية النفسية بطريقة لا تقتضي هُويّة الشخص. وزعمت أن حامل هذه الاستمرارية، بناء على الأدلة التي لدينا، ليس كائنًا منفصلًا عن دماغ الشخص وجسده.

سأنظر بعد ذلك في اعتراض آخر على المعيار النفسي قدمه وليامز[2].

(1) هذه الملاحظات مستمدة من «الخيال والذات» لوليامز، والذي أعيد نشره في ولیامز (2).

(2) في وليامز (8).

يبدو أن هذا الاعتراض يثبت أنّه إذا استمر دماغ شخص ما في الوجود، وفي دعم الوعي، فسيظل هذا الشخص موجودًا، مهما كبرت الفواصل في الاستمرارية النفسية للحياة العقلية لهذا الشخص.

إليك صيغة أبسط لهذا الاعتراض. تأمّل ما يلي:

> **مثال ويليامز.** أنا أسير جراح أعصاب قاسي يعتزم تعطيل استمراريتي النفسية عن طريق العبث بدماغي. سأكون واعيًا في أثناء إجرائه العملية، وأتألم. لذلك أنا مرعوب مما سيحدث.

أخبرني الجراح أنّه بينما أشعر بالألم، سيقوم بعدة أمور. سينشط أولًا بعض العصبونات التي ستحدث لي فقدان الذاكرة. وسأفقد فجأة كل ذكريات حياتي حتى بداية الألم. هل هذا يعطيني سببًا أقل للخوف مما هو قادم؟ هل يُمكنني أن أفترض أنّه عندما يدير الجراح ذلك المفتاح، سيتوقف الألم فجأة؟ بالتأكيد لا. قد يَشغَل الألم ذهني لدرجة أنّي قد أخفق في ملاحظة فقدان كل هذه الذكريات.

يخبرني الجراح بعد ذلك أنّه بينما لا أزال أشعر بالألم، سيدير لاحقًا مفتاحًا آخر يجعلني أعتقد أنّي نابليون، وسيمنحني ذكريات واضحة لحياة نابليون. هل يُمكنني افتراض أن ذلك سيتسبب في توقف الألم؟ إن الجواب الطبيعي مرة أخرى هو: لا. لدعم هذه الإجابة، يُمكننا أن نفترض مرة أخرى أن ألمي سيمنعني من ملاحظة أي شيء. لن ألاحظ تحوّلي إلى الاعتقاد بأنني نابليون، واكتسابي لمجموعة جديدة كاملة من الذكريات الواضحة. عندما يدير الجراح هذا المفتاح الثاني، لن يحدث أي تغيير على الإطلاق في ما أعيه. ستكون التغييرات نزوعية بحتة. إذ سيصبح صحيحًا فقط أنّه إذا توقف الألم، بحيث أستطيع التفكير، سأجيب عن السؤال: «من أنت»؟ باسم «نابليون». وبالمثل، إذا توقف ألمي، فسأبدأ بعد ذلك في الحصول على ذكريات واضحة وهمية، مثل تلك الخاصة باستعراض الحرس الإمبراطوري، أو البكاء بحسرة خلال كارثة سنة 1812. إذا كانت هذه التغييرات في ميولي هي فقط التي يُمكن استحضارها عن طريق إدارة المفتاح الثاني، فلن يكون لدي أي سبب لتوقع تسبب ذلك في توقف الألم.

يخبرني الجراح بعد ذلك أنّه خلال معاناتي، سيدير لاحقًا مفتاحًا ثالثًا من شأنه أن يُغيّر شخصيتي بحيث تُصبح مثل نابليون تمامًا. مرة أخرى، لا يبدو أن لديَ أي سبب لتوقّع أن إدارة ذلك المفتاح ستنهي ألمي. يُمكنها

أن تحقق لي في أقصى الأحوال بعض الراحة، إذا كانت شخصية نابليون، مقارنة بشخصيتي، تنطوي على مزيد من الثبات.

في هذه الحالة المتخيلة، لا شيء مما قبل لي يبدو أنّه يعطيني سببًا لتوقع أنّه خلال محنتي، سأتوقف عن الوجود. يبدو أن لدي الكثير من الأسباب للفزع من الألم كله. لا يبدو أن هذا السبب قد أُزيل بسبب الأشياء الأخرى التي يجب أن أخافها، فقدان ذاكرتي، والجنون، أن أصير مثل نابليون، واعتبار نفسي نابليون. يبدو أن هذه الحجّة، كما يدّعي وليامز، تثبت أنّه يُمكن أن يكون لدي سبب للخوف من الألم في المستقبل مهما كانت التغييرات النفسية التي تسبق هذا الألم. إذ حتى بعد كل هذه التغييرات، سأكون أنا من يشعر بهذا الألم. إذا كان الأمر كذلك، فإن المعيار النفسي للهوية الشخصية خاطئ. في هذه الحالة المتخيلة، بيني الآن وبين نفسي بعد هذه المحنة، لن تكون هناك استمرارية في الذاكرة والشخصية وما شابه ذلك. ما ينطوي عليه استمرار وجودي لا يُمكن أن يكون إذًا هذه الاستمرارية[1].

قد يتم الاعتراض على أنّه إذا بقيت واعيًا طوال هذه المحنة، فسيكون هناك نوع واحد على الأقل من الاستمرارية النفسية. على الرغم من أنّني فقدت كل ذكرياتي عن حياتي الماضية، فإنّني سأحصل على ذكريات محنتي. سأستمر، على وجه الخصوص، في حيازة ذكريات قصيرة المدى للحظات القليلة الماضية، أو ما يُسمّى أحيانًا **بالحاضر المُضلّل**. ستوجد خلال محنتي سلسلة متداخلة من هذه الذكريات.

لمواجهة هذا الاعتراض، يُمكننا إضافة خاصية لهذه الحالة. بعد أن فقدت كل ذكرياتي الأخرى، أكون في لحظة غير واعٍ. عندما أستعيد وعيي، لا تكون لديّ **أي** ذكريات. ومع استمرار المحنة، ستكون لديّ ذكريات جديدة. ولكن لن تكون هناك استمرارية للذاكرة خلال لحظة عدم وعيي.

قد يتم الاعتراض بعد ذلك بكوني عرضت هذه القصة بطريقة المصادرة على المطلوب. لذا أشرتُ إلى أنّه عندما أُفقد ذكرياتي، قد أفشل بسبب ألمي في ملاحظة أي تغيير. يفترض هذا الوصف أنّه بعد فقدان ذكرياتي، يظل الشخص الذي يعاني من الألم هو أنا، وربما تكون الحقيقة هي أنّني سأتوقف، في هذه المرحلة، عن الوجود وسيبدأ وجود شخص جديد في جسدي.

سيرد وليامز بأنه على الرغم من أن وصفي يفترض أنّني سأستمر في

(1) ستكون هناك أنواع معينة من الاستمرارية غير المتميزة، مثل الذاكرة المستمرة لكيفية المشي والركض. لا ينبغي أن يلجأ المعيار النفسي إلى هذه الأنواع من الاستمرارية النفسية.

الوجود، فإن هذا هو الافتراض المعقول إلى حدٍّ كبير. إن المدافع عن المعيار النفسي هو الذي يجب أن يثبت أن هذا الافتراض غير مستساغ. وهو ما سيصعب إثباته. من الصعب تصديق أنّه إذا أُجبرت على فقدان ذكرياتي عندما كنت أتألم، سيتسبب ذلك في توقفي عن الوجود في منتصف الطريق أثناء التألم. ومن الصعب تصديق أن التغيير في شخصيتي سيكون له هذا التأثير.

يبدو أن حجة وليامز تدحض المعيار النفسي. ويبدو أنّها تثبت أن وجهة النظر الصحيحة هي المعيار المادّي. من وجهة النظر هذه، إذا استمرّ وجود دماغ شخص ما وجسده في الوجود، وفي دعم الوعي، فسيظل هذا الشخص موجودًا، مهما كبرت الفواصل في الاستمرارية النفسية للحياة العقلية لهذا الشخص.

84. الطيف النفسي

سأراجع الآن حجة وليامز. أما لماذا يجدر بنا القيام بذلك فسيتبين لاحقًا.

يناقش وليامز حالة واحدة لن توجد فيها، بعد تغييرات قليلة، الاستمرارية النفسية. سأناقش **طيفًا** أو مجموعة من الحالات، كل واحدة منها تشبه إلى حد كبير مجاوراتها. تنطوي هذه الحالات على جميع الدرجات الممكنة من الترابط النفسي. أسمّيها **الطّيف النفسي**.

في حالة الطرف البعيد، يعمل الجراح على إدارة الكثير من المفاتيح بشكل متزامن. مما سيتسبب في عدم وجود ترابطات نفسية بيني وبين الشخص الناتج. سيكون هذا الشخص تمامًا مثل نابليون.

في حالات الطرف القريب، يعمل الجراح على إدارة بعض المفاتيح فقط. إذا أدار المفتاح الأول فقط، فسيتسبب لي في فقدان بعض الذكريات فقط، واكتساب بعض الذكريات الواضحة التي تُطابق حياة نابليون. وإذا أدار المفتاحين الأوّلين، فسأفقد ذكريات قليلة إضافية فقط، وأكتسب القليل من هذه الذكريات الواضحة الجديدة. سأفقد كل ذكرياتي، وأكتسب مجموعة كاملة من أوهام نابليون فقط إذا أدار كل المفاتيح.

تصدق دعاوى مماثلة حول التغييرات في شخصيتي. كل إدارة لمفتاح معين ستؤدي إلى تغيير بسيط فقط. ومن ثَمَّ، إذا أردت أن أكون مثل

نابليون، فيجب أن يكون مزاجي أكثر سوءًا، ويجب أن أتوقف عن الانزعاج من رؤية الأشخاص يُقتلون. ستكون هذه هي التغييرات الوحيدة الناتجة عن إدارة المفتاحين الأولين.

في هذه الصيغة المنقحة للحجة، والتي تنطوي على العديد من الحالات المختلفة، يجب أن نقرر ما هي الحالات التي سأبقى فيها حيًّا. في حالة الطرف القريب، لا يفعل الجراح شيئًا. في الحالة الثانية، سأفقد بعض الذكريات فقط، وأكتسب بعض الأوهام، وأصبح مزاجيًا بشكل أكثر سوءًا. من الواضح أنَّه في هذه الحالة، سأظلّ موجوذا. في الحالة الثالثة، ستكون التغييرات أكبر قليلًا فقط. وهذا ينطبق على أي حالتين مجاورتين في هذا النطاق. من الصعب تصديق أنّي سأظل موجودًا في إحدى هاتين الحالتين، وأنني سأتوقّف، في الحالة الموالية لها، عن الوجود على حدٍّ سواء. لا يُمكن التفكير بشكل معقول في أن استمراري في الوجود يعتمد على ما إذا كنت سأفقد بضع ذكريات أخرى فقط، وأكتسب القليل من الذكريات الوهمية الإضافية، وتغيير شخصيتي بطريقة بسيطة. إذا لم يكن من الممكن أن يؤدي هذا التغيير البسيط إلى توقّفي عن الوجود، فسأظل موجودًا في كل هذه الحالات. سأستمر في الوجود حتى في حالة الطرف البعيد لهذا الطيف. في هذه الحالة، **لن** تكون بيني الآن والشخص الناتج، روابط نفسية.

قد يقدّم الاعتراض التالي:

> في هذا الصيغة المنقّحة، تشبه الحجة بشكل مريب أولئك المنخرطين في **مشكلة السوريت أو مفارقة الكومة**. لقد دُفعنا هناك، بما يبدو أنّها خطوات بريئة، إلى استنتاجات سخيفة. وربما يحدث الشيء نفسه هنا.

لنفترض أننا ندعي أن إزالة حبة واحدة لا يُمكن أن تحول كومة من الرمال إلى شيء ليس كومة. يبدأ شخص ما بإزالة كومة من الرمل حبةً تلو الأخرى. تجبرنا دعوانا على الاعتراف بأنه بعد كل تغيير، تظل لدينا كومة، حتى عندما يصبح عدد الحبات ثلاثة، واثنتين، وواحدة. لكننا نعلم أننا توصلنا إلى نتيجة خاطئة. لأنّ حبة واحدة ليست كومة.

عند اعتمادك الطيف النفسي، تدّعي أنّه لا يوجد أي تغيير بسيط يُمكنه أن يجعلك تتوقف عن الوجود. لكن يُمكن للجراح أن يتسبب، من خلال إجراء تغييرات طفيفة كافية، في جعل الشخص النّاتج عنك غير مرتبط

بك بأية شكل من الأشكال. ستجبرك الحجة على استنتاج أنّ الشخص الناتج سيكون أنت. قد يكون هذا الاستنتاج خاطئًا تمامًا مثل الاستنتاج الخاص بحبة الرمل.

للدفاع عن هذه الصيغة لحجة وليامز، لست بحاجة لحل مشكلة السوريت. سأكتفي إبداء الملاحظات التالية:

> عند النظر في الأكوام، نعتقد جميعًا أن هناك حالات الحدود. هل تشكّل حبتان من الرمل كومة، أم نحتاج إلى أربع، أم ثمان، أم ست عشرة؟ قد لا نعرف كيفية الإجابة عن كل هذه الأسئلة. لكننا لا نعتقد أن ذلك ناتج عن جهلنا. لا نعتقد أن كل سؤال من هذه الأسئلة يجب أن يكون له جواب. إننا نعلم أن مفهوم الكومة غامض، ولها حدود غامضة. وعندما تطبق حجة السوريت على الأكوام، فإننا نسعد بحل المشكلة **باشتراط**: قرار اعتباطي حول كيفية استخدام كلمة «كومة». قد نقرر أننا لن نعتبر تسع حبات كومة، بل يجب أن نعتبر كومة أي مجموعة من عشرة أو أكثر من الحبات. يجب أن نتخلّى عندئذ عن أحد مقدمات الحجة. وَفقًا لمفهومنا الجديد الأكثر دقة، قد تؤدي إزالة حبة واحدة إلى تحويل كومة من الرمل إلى شيء ليس كومة. يحدث هذا عند إزالة الحبة العاشرة الأخيرة.

عندما يتم تطبيقها على مواضيع أخرى، مثل اللون الاستثنائي، لا يُمكن رفض حجة السوريت بهذه السهولة[1]. ولا يبدو هذا الرفض معقولاً عندما يتم تطبيق الحجّة على هُويّة الشخص. معظمنا يعتقد أن وجودنا المستمر مختلف، بعدة طرق، عن استمرار وجود كومة الرمل.

لنعد النظر في مجموعة من حالات الطيف النفسي. تقدم هذه الحالات، كمثال وليامز، حجة ضد المعيار النفسي. يشكّل هذا المعيار أحد صيغ وجهة النظر الاختزالية. قد يقول الاختزالي:

تفترض الحجة أنّه في كل حالة من هذه الحالات، يكون الشخص الناتج إمّا أنا وإما لا يكون أنا. غير أنّ الأمر ليس كذلك. سيكون الشخص

(1) كما ذكرت من قبل، لمناقشة هذه الحجج، انظر داميت، وبيكوك (1) وفوربيس (2) وسانسبوري. انظر أيضا س. ورايت: On the Coherence of Vague Predicates، Synthese, 1975. وللاطلاع على مناقشة أطول للحجة كما تنطبق على الأشخاص، انظر بشكل خاص أنغر (1) (UNGER) وأنغر (2)، والأعمال الأخرى التي كتبها ب. أنغر في هذه السلسلة الرائعة. لم يكن لدي الوقت حتى الآن للنظر في ما إذا كان الحل الذي اقترحه بيكوك وفوربيس وسانسبوري، والذي يعتمد درجات الصدق، يستجيب لحجج أنغر.

الناتج أنا في الحالات القليلة الأولى. ولن يكون أنا في الحالة الأخيرة. في العديد من الحالات المتداخلة، لن يكون أي الجوابين صحيحًا. يُمكنني دائمًا أن أتساءل:«هل أنا على وشك الموت، هل سيكون هناك شخص حي يكون أنا»؟ لكن في الحالات التي تقع في وسط هذا الطيف، لا توجد إجابة عن هذا السؤال.

برغم عدم وجود إجابة عن هذا السؤال، فإنّني أعرف بالضبط ما سيحدث. إن هذا السؤال، هنا، **فارغ**. في كل حالة من هذه الحالات، كنت أعلم إلى أي درجة سأكون مرتبطًا نفسيًّا بالشخص الناتج. وأستطيع أن أعرف أي روابط معينة ستوجد أم لا. لو كنت أعلم هذه الحقائق، لعرفت كل شيء. لا يزال بإمكاني أن أسأل عما إذا كان الشخص الناتج سيكون **أنا**، أم مجرد **شخص آخر** مثلي جزئيًا. في بعض الحالات، يوجد احتمالان مختلفان يجب أن يكون أحدهما صحيحًا. لكنهما لا يمثّلان، **في هذه** الحالات، احتمالين مختلفين. إنهما مجرد وصفين لمسار الأحداث نفسه.

تُشبه هذه الملاحظات تلك التي قبلناها عند تطبيقها على الأكوام. إننا لا نعتقد أن أي مجموعة من الرمال يجب إمّا أن تكون كومة وإمّا لا تكون. ونعلم أنّ هناك حالات حدودية، حيث لا توجد إجابة واضحة عن السؤال: «هل ما زالت هذه كومة»؟ لكننا لا نعتقد أنّه في هذه الحالات، يجب أن **توجد** إجابة من الضروري أن تكون إمّا بنعم وإمّا لا. نعتقد أن هذا سؤال يكون، في هذه الحالات، فارغًا. حتى من دون إجابة عن السؤال، نعرف كل شيء.

تبدو هذه الملاحظات عند تطبيقها على وجودنا، كما يدّعي وليامز، غير معقولة. هب أنّني على وشك الخضوع لعملية جراحية في منتصف هذا الطيف. وأنا أعلم أنّ الشخص الناتج سيتألم. إذا لم أعرف ما إذا كنت الشخص الذي سيتألم أم لا، ولا أدري حتى إن كنتُ سأبقى على قيد الحياة، فكيف يُمكنني أن أصدّق أنّني **أعرف** ما الذي سيحدث بالضبط؟ لا أعرف الإجابة عن أهم الأسئلة، لكن من الصعب جدًّا اعتبار هذه أسئلة فارغة.

معظمنا يعتقد أننا لسنا مثل الأكوام، لأنه يجب تحديد هُويّتنا. نعتقد أنه، حتى في مثل هذه «الحالات الحدودية»، يجب أن يكون للسؤال: «هل أنا على وشك الموت»؟ جوابًا. ونعتقد أنّ الإجابة يجب أن تكون، كما يدعي وليامز، ببساطة إمّا بنعم أو لا. إذا كان شخص ما على قيد الحياة وسيعاني من آلام، فإنّ هذا الشخص سيكون أنا أو لا يكون. يجب أن يكون أحد هذين الاحتمالين صحيحًا. ولا يُمكننا تصوّر أي بديل ثالث، من قبيل

أنّ الشخص الذي يعاني من الألم سيكون جزئيًا **أنا**. أستطيع أن أتخيّل كوني جزئيًا أتألم، لأنني أنساق داخل الوعي وخارجه. ولكن إذا كان شخص ما سيعي الألم تمامًا، فلن يكون هذا الشخص أنا جزئيًا.

ستقدّم وجهة النظر الاختزالية ردًّا على حجة وليامز. عندما يعرض وليامز صيغته لهذه الحجة، يرفض وجهة النظر هذه. ويخلص بدلًا من ذلك إلى أنّه إذا استمر دماغي في الوجود، وفي أن يكون دماغ شخص حي، فسأكون ذلك الشخص. قد يكون الأمر كذلك حتى لو **لم** تكن هناك روابط نفسية بيني الآن وبين نفسي لاحقًا. بعد عرض حجته، كتب وليامز أن هذا الاستنتاج قد يكون «ربما» خاطئًا، «لكن يجب أن يُثبت لنا ما الخطأ فيه»[1].

85. الطيف الجسدي

يكمن أحد الاعتراضات في أن حجة مماثلة تنطبق على الاستمرارية الجسدية. لننظر في مجموعة أخرى من الحالات المحتملة: **الطيف الجسدي**. تنطوي هذه الحالات على جميع درجات مختلفة من الاستمرارية الجسدية الممكنة.

في حالة الطرف القريب لهذا الطيف، سيُوجد لاحقًا شخص سيكون متّصلًا بي تمامًا كما أنا الآن، جسديًا ونفسيًا. وفي حالة الطرف البعيد، سيوجد في ما بعد شخص سيكون متصلًا بي كما أنا الآن نفسيًا، وليس جسديًا. تماثل حالة الطرف البعيد حالة السفر عبر الزمان. إن الطرف القريب هو الحالة الطبيعية لاستمرار الوجود.

في حالة قريبة من الطرف القريب، يستبدل العلماء 1٪ من الخلايا الموجودة في دماغي وجسدي بنسخ مماثلة تمامًا. في حالة منتصف الطيف، يستبدلون 50٪. وفي حالة القريب من الطرف البعيد، يستبدلون 99٪، تاركين فقط 1٪ من دماغي وجسدي الأصليين. في الطرف البعيد، سينجم عن «الاستبدال» التدمير الكامل لدماغي وجسدي، وإنشاء مادة عضوية جديدة من نسختي المماثلة.

ليس المهم في هذه الحالة الأخيرة فقط أن دماغ وجسد نسختي المماثلة سيتكونان بالكامل من مادة جديدة. كما أوضحت ذلك، قد يصبح هذا

(1) وليامز (2)، ص. 63.

صحيحًا بطريقة لا تدمر دماغي وجسدي. وقد يصبح ذلك صحيحًا إذا كانت هناك سلسلة طويلة من التغييرات الصغيرة في مادة جسدي، والتي يستمر خلالها دماغي وجسدي في الوجود، وفي الاشتغال بشكل طبيعي. سيكون هذا مثل السفينة التي تصير مؤلفة بالكامل من أجزاء جديدة من الخشب، بعد خمسين عامًا من الإصلاحات الجزئية. في كلتا هاتين الحالتين، لا يؤدي التغيير الكامل في هُويّة المكونات إلى تعطيل الاستمرارية المادية. تكون الأمور مختلفة في حالة الطرف البعيد من الطيف الجسدي حيث لا تُوجَد أي استمرارية جسدية، لأنّ دماغي وجسدي مدمران تمامًا، وبعد ذلك فقط يقوم العلماء بإنشاء نسختي المماثلة من المادة الجديدة.

يُعتقد حاليًا أن الحالات القليلة الأولى في هذا النطاق ممكنة تقنيًا. فقد تم نقل وزرع أجزاء من نسيج دماغ ثديي بنجاح في دماغ آخر. وما يُمكن زرعه يُمكن أن يكون جزءًا من الدماغ الذي يكون، في جميع الأفراد، متشابهًا بما فيه الكفاية. سيمكن ذلك الجراحين من توفير بدائل فعالة لبعض الأجزاء التالفة من الدماغ. أثبتت عمليات الزرع الفعلية هذه أنّها أسهل من عمليات زرع الكلى أو القلب المألوفة، إذ يبدو أن الدماغ لا «يرفض» الأنسجة المزروعة بالطريقة التي يرفض بها الجسم الأعضاء المزروعة[1]. على الرغم من أن الحالات القليلة الأولى في هذا النطاق ممكنة حاليًا، فإنّ معظم الحالات ستظلّ مستحيلة. لكن هذه الاستحالة ستكون تقنية فقط. وبما أنّي أستخدم هذه الحالات فقط لاكتشاف ما نعتقد، فإن هذه الاستحالة لا تهم.

هب أننا نصدق أنّه في الطرف البعيد من هذا الطيف، لن تكون نسختي المماثلة هي أنا. سيكون مجرد شخص آخر مثلي تمامًا. وفي الطرف القريب من هذا الطيف، حيث لا يوجد بديل، يكون الشخص الناتج هو أنا. ماذا يجب أن أتوقّع إذا كان ما سيحدث هو حالة متوسطة؟ إذا استبدلوا 1٪ فقط، هل سأتوقّف عن الوجود؟ إن هذا غير معقول، لأنني لست بحاجة إلى كل دماغي وجسدي. ولكن ماذا عن الحالات التي سيستبدلون فيها 10٪ أو 30٪ أو 60٪ أو 90٪؟

تتحدّى هذه المجموعة من الحالات «المعيار المادي» الذي يمثل صيغة أخرى لوجهة النظر الاختزالية. تخيل أنك على وشك الخضوع لإحدى هذه العمليات. قد تحاول تصديق هذه الصيغة للنزعة الاختزالية. قد تخاطب

(1) التايمز (The Times)، لندن، عمود العلوم، 22 نوفمبر 1982. قيل لي إن تقارير نتائج أكثر إثارة للإعجاب ستظهر قريبًا في المجلات العلمية المتخصصة.

نفسك قائلًا:

> في أي حالة مركزية في هذا النطاق، لا يكون للسؤال: «هل أنا على وشك الموت»؟ جواب. لكنني أعرف فقط ما سيحدث. إذ سيتم استبدال نسبة مئوية معينة من دماغي وجسدي بنسخ مماثلة تمامًا من الخلايا الموجودة. سيكون الشخص الناتج مُتّصلًا بي نفسيًا كما أنا الآن. هذا كل ما يُمكن معرفته. لا أعرف ما إذا كان الشخص الناتج سيكون أنا أم سيكون فقط شخصًا آخر مثلي تمامًا. لكن هذا ليس سؤالًا حقيقيًا، في هذا المقام، يفرض جوابا. إنّه لا يصف احتمالين مختلفين، بحيث يجب أن يكون أحدهما صحيحًا. وبذلك فهو في هذا المقام سؤال فارغ. لا يوجد فرق حقيقي هنا بين كون الشخص الناتج **أنا** وكونه **شخصًا آخر**. لهذا أعرف كل شيء، على الرغم من أنّني لا أعرف إن كنتُ على وشك الموت.

أعتقد أنّه بالنسبة إلى أولئك الذين يقبلون المعيار المادي، هذا هو رد الفعل الصحيح على هذه المجموعة من الحالات، لكن معظمنا لم يقبل بعد مثل هذه الدعاوى.

إذا لم نقبل بعد وجهة نظر النزعة الاختزالية، وواصلنا الاعتقاد بأنه من الضروري تحديد هُويّتنا، فما الذي يجب أن ندعيه في شأن هذه الحالات؟ إذا واصلنا التسليم بأن نسختي المماثلة لن تكون أنا، فسنضطر إلى الاستنتاج التالي: يجب أن توجد نسبة مئوية حرجة بحيث إذا استبدل الجرّاحون أقل من هذه النسبة المئوية، سيكون أنا من سيستيقظ، لكن إذا استبدلوا أكثر من هذه النسبة المئوية، **فلن** يكون أنا، بل فقط شخص آخر مماثل لي تمامًا. يُمكن أن نقترح بديلًا لهذا الاستنتاج. ربما يوجد جزءٌ مهمٌ من دماغي بحيث إذا لم يستبدل الجراحون هذا الجزء، سيكون الشخص الناتج هو أنا، لكن إذا فعلوا ذلك، فسيكون شخصًا آخر. لكن هذا لا يُحدث فارقًا. ماذا لو استبدلوا نسبًا مئوية مختلفة من هذا الجزء الحاسم من دماغي؟ إننا مضطرون مرة أخرى إلى وجهة النظر القائلة بضرورة وجود نسبة مئوية حاسمة.

إن وجهة النظر هذه ليست غير متسقة، لكن يصعب تصديقها. وهناك شيء آخر صحيح، يجعل تصديقها أكثر صعوبة. لم نتمكن من **اكتشاف** النسبة المئوية الحاسمة من خلال تحقيق بعض الحالات في هذا الطيف المتخيل. قد أقول: «حاول استبدال 50٪ من الخلايا في دماغي وجسدي،

وسأخبرك بما يحدث». لكننا نعلم مقدما أنّه في كل حالة، يميل الشخص الناتج إلى الاعتقاد بأنه أنا، وهذا لن يثبت أنّه أنا. لا يُمكن أن يقدم تحقيق مثل هذه الحالات الإجابة عن سؤالنا.

تفترض هذه الملاحظات أن جميع الخصائص النفسية للشخص تعتمد على حالات الخلايا في دماغه وجهازه العصبي. أفترض أن نسختي المماثلة ستكون مثلي نفسيًا تمامًا. إذا رفضنا هذا الافتراض، فيمكننا الرد على هذه المجموعة من الحالات المتخيلة بطريقة مختلفة. سأجيب عن هذا الرد في المبحث الموالي.

إذا كان افتراضي صحيحًا، وكان كل واحد من هؤلاء الشخصين الناتجين مثلي تمامًا، ما الذي يجب أن نعتقده في شأن هذه المجموعة من الحالات؟ لدينا ثلاثة بدائل:

(1) يُمكننا قبول رد الاختزالي المذكور أعلاه.

(2) يُمكن أن نعتقد أنّه **يوجد** حد فاصل بين حالتين. إذا استبدل الجراحون خلايا معينة فقط، فسيكون الشخص الناتج هو أنا. أما إذا استبدلوا خلايا قليلة إضافية فقط، فلن يكون الشخص الناتج هو أنا، بل سيكون مثلي تمامًا. يجب أن يوجد حد فاصل في مكان ما من هذه المجموعة من الحالات، على الرغم من أننا لن نتمكن من اكتشاف موضع هذا الحد أبدًا.

(3) يُمكننا أن نعتقد أنّه في كل هذه الحالات، سيكون الشخص الناتج هو أنا.

يبدو لمعظم الناس أنّ الاستنتاج (3)، من هذه الاستنتاجات الثلاثة، هو الأقل غير معقولية. إذا قبلنا (3)، سنصدق أن الاستمرارية النفسية توفر هُويّة الشخص. نعتقد أن الأمر كذلك حتى عندما لا يكون لهذه الاستمرارية سببها الطبيعي، أي استمرار وجود دماغ معين.

عندما تناولنا الطيف النفسي، بدا أن حجة وليامز تثبت أن الاستمرارية النفسية ليست ضرورية للهوية الشخصية، إذ تكفي الاستمرارية الجسدية. وعندما نظرنا في الطيف الجسدي، بدا أن حجة مماثلة تثبت أن الاستمرارية الجسدية ليست ضرورية لهوية الشخص. إذ تكفي الاستمرارية النفسية.

يمكننا قبول هذين الاستنتاجين معًا، فندعي أن كلا نوعي الاستمرارية

يوفر هُويّة الشخص. على الرغم من أن وجهة النظر الهجينة هذه متسقة، لكنّها عرضة لاعتراضات قوية. يبرز أحدها إذا جمعنا حجتي هذين الاستنتاجين، وليس الاستنتاجين.

86. الطيف المُوحَّد

لننظر في مجموعة أخرى من الحالات المحتملة التي تشمل جميع التغيرات المحتملة في درجات الترابط الجسدي والنفسي معًا. إنّه **الطيف الموحَّد**.

في الطرف القريب لهذا الطيف، توجد الحالة العادية التي يكون فيها الشخص المستقبلي متصلًا بي تمامًا كما أنا الآن جسديًّا ونفسيًّا معًا. سيكون هذا الشخص أنا بالطريقة نفسها التي سأستيقظ بها في حياتي الفعلية غدًا. في الطرف البعيد لهذا الطيف، لن يكون لدى الشخص الناتج أي اتصال بي كما أنا الآن جسديًّا أو نفسيًّا. في هذه الحالة، سيدمّر العلماء دماغي وجسدي، ثم يخلقان، من مادة عضوية جديدة، نسخة مماثلة متقنة لشخص آخر. دعونا نفترض أن هذا الشخص ليس نابليون، بل غريتا غاربو (Greta Garbo). يُمكننا أن نفترض أنّه عندما كانت غاربو في الثلاثين من عمرها، قام مجموعة من العلماء بتسجيل حالات جميع خلايا دماغها وجسدها.

في الحالة الأولى من هذا الطيف، في الطرف القريب، لن يتم فعل شيء. في الحالة الثانية، سيتم استبدال عدد قليل من الخلايا في دماغي وجسدي. لن تكون الخلايا الجديدة نسخًا مماثلة تمامًا. نتيجة لذلك، سيكون الترابط النفسي أقل بعض الشيء بيني وبين الشخص الذي يستيقظ. لن يكون لهذا الشخص كل ذكرياتي، وستكون شخصيته بطريقة ما مختلفة عن شخصيتي. ستكون لديه بعض الذكريات الواضحة من حياة غريتا غاربو، ولديه إحدى خصائص غاربو. وبخلافي، سيستمتع بالتمثيل. سيكون جسده أيضًا بطريقة ما أقل شبهًا بجسدي، إذ يشبه أكثر جسد غاربو. ستكون عيناه أشبه بعيني غاربو. إذا تقدمنا على طول الطيف، سيتم استبدال نسبة أكبر من خلاياي، مجددًا بخلايا مختلفة. سيكون الشخص الناتج مرتبطًا نفسيًّا بي بطرق أقل، ومرتبطًا بغاربو بطرق أكثر، عندما كانت في الثلاثين من عمرها. وستحدث تغييرات مماثلة في جسد هذا الشخص. قرب الطرف البعيد، سيتم استبدال معظم خلاياي

بخلايا مختلفة. لن يكون للشخص الذي سيستيقظ سوى عدد قليل من الخلايا في دماغي وجسدي الأصليين، ولن يكون بينه وبيني سوى القليل من الروابط النفسية. سيكون لديها بعض الذكريات الواضحة التي تطابق ماضيّ، وعدد قليل من عاداتي ورغباتي. لكنّها ستكون في كل الأحوال الأخرى تمامًا مثل غريتا غاربو جسديًّا ونفسيًّا.

تُوفّر هذه الحالات، في نظري، حجة قوية لوجهة النظر الاختزالية. تُسلّم الحجة مرة أخرى بأن خصائصنا النفسية تعتمد على حالات أدمغتنا. لنفترض أن سبب الاستمرارية النفسية ليس استمرار وجود الدماغ، بل استمرار وجود كائن موجود بشكل منفصل، مثل الأنا الديكارتية. عندها يُمكننا الزعم بأننا إذا أجرينا مثل هذه العمليات، **فلن** تكون النتائج كما وصفتها. سنجد أنّه متى استبدلنا جزءًا كبيرًا من دماغ شخص ما، حتى بخلايا مختلفة، فسيكون الشخص الناتج مثل الشخص الأصلي تمامًا. ولكن ستكون هناك نسبة مئوية حاسمة، أو جزء مهم من الدماغ يؤدي استبداله إلى تدمير الاستمرارية النفسية نهائيًا. في إحدى الحالات في هذا النطاق، يتوقف حامل الاستمرارية إمّا عن الوجود، أو عن التفاعل مع هذا الدماغ. سيكون الشخص الناتج مختلفًا نفسيًا تمامًا عن الشخص الأصلي.

إذا كانت لدينا أسباب لتصديق وجهة النظر هذه، فستقدم إجابة عن حجتي. **سيوجد** في هذه المجموعة من الحالات خط حدودي فاصل. **ويمكن** اكتشاف **هذا** الخط الحدودي. سيتطابق مع ما بدا أنّه تغيير كامل في هُويّة الشخص. ستفسّر وجهة النظر هذه أيضًا كيف يُمكن لاستبدال بضع خلايا أن يدمّر الاستمرارية النفسية نهائيًا.

ويمكن تطبيق هذا الرأي على كلٍّ من الطيف النفسي والجسدي. يُمكننا أن ندّعي أنّه في كلا هذين الطيفين، لن تكون النتائج في الحقيقة ما افترضته.

باستثناء الحالات القريبة من الطرف القريب، تكون الحالات في الطيف الموحد مستحيلة تقنيًا ومن المحتمل أن تظل كذلك. ومن ثمَّ، لا يُمكننا اكتشاف إن كانت النتائج ستكون كما افترضت، أم ستكون بدلًا من ذلك من النوع الموصوف للتو. بل ستعتمد النتائج على العلاقة القائمة بين حالات دماغ شخص ما والحياة العقلية لهذا الشخص. هل لدينا دليل على الاعتقاد بأن الاستمرارية النفسية لا تعتمد بشكل أساسي على استمرارية المخ، بل على استمرارية كائن آخر يوجد إمّا سليمًا، وإمّا غير موجود على

الإطلاق. ليس لدينا في الواقع نوع الأدلة التي وصفتها أعلاه. ولدينا الكثير من الأسباب للاعتقاد بأن حامل الاستمرارية النفسية هو الدماغ، وأن الترابط النفسي يُمكن أن يقوم في درجة منخفضة.

بما أن سماتنا النفسية تعتمد على حالات أدمغتنا، فإن هذه الحالات المتخيلة مستحيلة تقنيًا فقط. إذا استطعنا إجراء هذه العمليات، فستكون النتائج كما وصفتها. ما الذي يجب أن نعتقده في شأن الحالات المختلفة في هذا الطيف الموحّد؟ ما الحالات التي سأستمر فيها موجودًا؟

كما بيّنّا من قبل، لم نتمكّن من العثور على الإجابة من خلال إجراء فعليٍّ، عليَّ وعلى أشخاص آخرين، عمليات من النوع المتخيل. إننا نعلم بالفعل أنّه في مكان ما على طول الطيف، ستوجد الحالة الأولى التي يعتقد فيها الشخص الناتج أنه، أو أنّها ليس أنا. وليس لدينا أي سبب لتصديق هذا الاعتقاد. في مثل هذا النوع من الحالات، حيث لا يُمكن إثبات المرء لهُويته من قبل من يعتقد أنّه ذلك الشخص. وبما أن التجارب لن تساعد، فيجب أن نحدد الآن ما نعتقده في شأن هذه الحالات.

عند النظر في أول الطيفين، كان لدينا ثلاثة بدائل: قبول رد ذي النزعة الاختزالية، والاعتقاد في أنّه يجب أن يوجد حدٌّ فاصل، والإيمان بأن الشخص الناتج سيكون في كل حالة أنا. يبدو الاستنتاج الثالث، من بين الثلاثة، الأقل معقولية.

عندما نضع الطيف الموحد في الحسبان، لا يُمكننا قبول هذا الاستنتاج. في حالة الطرف البعيد، يدمر العلماء دماغي وجسدي، ثم يصنعون نسخة مماثلة لغريتا غاربو من مادة جديدة. لن يكون هناك ترابط، من أي نوع، بيني وبين هذا الشخص الناتج. لا يُمكن أن يكون أكثر وضوحًا، في هذه الحالة، كون الشخص الناتج **لن** يكون أنا. إننا مضطرّون للاختيار بين البديلين الآخرين.

قد نستمر في الاعتقاد ضرورة تحديد هُويّتنا. وقد نستمر في الاعتقاد بأنه بالنسبة إلى سؤال: «هل سيكون الشخص الناتج هو أنا»؟ يجب أن توجد دائمًا إجابة تكون بالضرورة وبكل بساطة إمّا نعم وإمّا لا. سنضطر بعد ذلك إلى قبول الدعاوى التالية:

> في مكان ما في هذا الطيف، يوجَد حدٌّ فاصل. يجب أن توجد مجموعة حاسمة من الخلايا المُستَبدَلة، ودرجة معينة حاسمة

من التغيير النفسي من شأنها أن تُحدث فارقًا؛ بحيث إذا استبدل الجراحون أقل بقليل من هذه الخلايا، وأحدثوا تغييرًا نفسيًّا طفيفًا، فسيكون أنا من سيستيقظ. أمّا إذا استبدلوا خلايا قليلة إضافية، وأحدثوا تغييرًا نفسيًّا آخر، فسأتوقف عن الوجود، وسيكون الشخص الذي سيستيقظ شخصًا آخر. يجب أن تكون مثل هذه الحالات في مكان ما من هذا الطيف، **على الرغم من أنّه قد لا يُوجَد أي دليل على مكان وجود هذه الحالات.**

يصعب تصديق هذه الدعاوى. من الصعب تصديق (1) أن الفرق بين الحياة والموت يُمكن أن يكمن فقط في أي من الاختلافات الصغيرة جدًّا المذكورة أعلاه. إننا نميل إلى الاعتقاد بأن يوجد فرق دائمًا بين كون شخص ما في المستقبل يكون أنا وكونه شخصا آخر. ونميل إلى الاعتقاد بأن هذا فرق كبير. لكن الاختلافات بين الحالات المجاورة في هذا الطيف تافهة. لذلك من الصعب تصديق أن الشخص الناتج سيكون، في إحدى هذه الحالات، أنا بشكل واضح تمامًا، وسيكون في الحالة التالية شخصًا آخر بشكل واضح تمامًا.

من الصعب أيضًا تصديق (2)، أي إنّه يجب أن يوجد حد فاصل، في مكان ما من الطيف، على الرغم من أنّه لا يُمكن أن نمتلك أبدًا أي دليل على مكان وجود هذا الحد الفاصل. قد يزعم البعض أنّه إذا لم يوجد مثل هذا الدليل على الإطلاق، فليس من المنطقي الادّعاء بأنه يجب أن يوجد مثل هذا الحد في مكان ما.

حتى لو كانت (2) منطقية، فإن الادّعاءين (1) و(2)، مجتمعين، غيرُ معقولين تمامًا. أعتقد أنهما أكثر لامعقولية من الاستنتاج الوحيد الممكن، أي وجهة النظر الاختزالية. لذلك يجب أن نستنتج الآن أن وجهة النظر الاختزالية صحيحة. وفق وجهة النظر هذه، سيكون السؤال في الحالات المركزية للطيف الموحد عما إذا كان الشخص الناتج سيكون أنا فارغًا. يوفر هذا الطيف، كما زعمت، حجة قوية لوجهة النظر هذه.

هناك بعض الأشخاص الذين يعتقدون أن هُويّتنا يجب أن تحدد، برغم أنّهم لا يعتقدون أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، متميزة عن أدمغتنا وأجسادنا، وعن تجاربنا. إنّ هذا الرأي، في نظري، لا يُمكن الدفاع عنه. ما الذي يفسر الحقيقة المزعومة المتمثلة في أن هُويّة الشخص تُحدَّد دائمًا؟ يجب أن يكون الجواب هو أن المعيار الحقيقي للهُويّة الشخصية يسري على كل حالة. يجب أن يعيّن المعيار الحقيقي حدًّا فاصلًا في مكان

ما من الطيف الموحّد. لكن، إذا لم نكن كائنات موجودة بشكل منفصل، كيف يُمكن أن يوجد مثل هذا الحد الفاصل؟ كيف يُمكن أن يصدق أن يكون الشخص الناتج، في حالة ما، هو أنا، ولا يكون أنا في الحالة التالية لها؟ أين يكمن الفرق؟

يوجد أشخاص آخرون يعتقدون أنّه على الرغم من أننا لسنا كائنات موجودة بشكل منفصل، فإن هُويّة الشخص حقيقة أخرى. يعتقد هؤلاء أن هُويّة الشخص لا تكمن فقط في أنواع مختلفة من الاستمراريتين الجسدية والنفسية. وهذا رأي آخر أعتقد أنّه لا يُمكن الدفاع عنه. إذا لم نكن كائنات موجودة بشكل منفصل، فأين تكمن هذه الحقيقة الأخرى؟ ما الذي يُمكن أن يجعل هذه الحقيقة، في حالات هذه المجموعة، إمّا تكون أو تفشل في أن تكون؟

أعتقد أن هذا الطيف يبيّن أن بعض الآراء يجب أن تأخذ مجتمعة. لا يُمكننا الاعتقاد بشكل معلّل بأن هُويّتنا تنطوي على حقيقة أخرى، ما لم نعتقد أيضًا أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، تختلف عن أدمغتنا وأجسادنا. ولا يُمكننا أن نعتقد بشكل معلل أن هُويّتنا يجب أن تحدد، ما لم نعتقد أن وجود هذه الكائنات المنفصلة يجب أن يكون كلّ شيء أو لا شيء.

يعتقد بعض الناس أنّه يجب تحديد هُويّة **كل شيء** دائمًا. يقبل هؤلاء الأشخاص صيغة متشددة من مبدأ **لا كائن بلا هُويّة**. إنّها الدعوى بأنه لا يُمكننا الإحالة على موضوع معين، أو تسمية هذا الموضوع، إلا إذا كان لدينا معيار هُويّة لهذا الموضوع يقدّم إجابة محددة في كل حالة يُمكن تصوّرها. وفق وجهة النظر هذه، نعتقد غالبًا عن طريق الخطأ أننا نحيل على شيء ما، ونظرًا لأنه لا يوجد مثل هذا المعيار للهوية، فلا يوجد مثل هذا الكائن. ومن ثَمّ يُزعم أن معظمنا يعتقد خطأً أن اسم «فرنسا» يحيل على أمة. وفق وجهة النظر هذه، لا يُمكن الإشارة إلى الأمم، بما أنّها غير موجودة. لا يوجد معيار للهوية للأمم يستوفي المعايير المطلوبة، أي التي من شأنها أن تخبرنا، في كل حالة يُمكن تصورها، عما إذا كانت بعض الأمم قد استمرّت في الوجود أم لا. قد يعتقد أولئك الذين يتبنّون هذا الرأي أنّه قد لا يصدق بطريقة مماثلة على كون الأشخاص لا يوجدون. إذا صدق هذا الرأي، وكان الأشخاص موجودين، فيجب أن يكون لمعيار هُويّة الشخص إجابة محددة في جميع الحالات.

لا تحتاج وجهة النظر هذه إلى الاعتقاد بأنّ الشخص كائن موجود بشكل منفصل. قد يبدو أن ذلك يَجعل هذا الرأي أكثر معقولية. ولكن، إذا

تمسكّنا بهذا الرأي، يجب أن نعتقد مرة أخرى أن المعيار الحقيقي لهُويّة الشخص يرسم حدًّا فاصلًا، بشكل غير معروف تمامًا، في مكان ما من الطّيف الموحد. إذا كانت هُويّة الشخص لا تنطوي على حقيقة أخرى، كما زعمت، فمن الصعب للغاية تصديق أنّه يُمكن أن يوجد مثل هذا الحد. بل إن هذا أقل وضوحًا من وجهة النظر الاختزالية.

هناك طريقة أخرى يزعم من خلالها بعض الكتّاب أنّه يجب تحديد هُويّتنا. وفق هذا الرأي، تكون لدينا معتقدات غير متسقة متى وجدت حالات لا يُمكننا فيها الإجابة عن سؤال حول هُويّة موضوع ما. أعتقد أنّه توجد مثل هذه الحالات، وأنه في مثل هذه الحالة تكون هُويّة موضوع ما غير محددة. أزعم أنّه في مثل هذه الحالة، لن تكون العبارة: «إنه الشيء نفسه الذي كان لدينا من قبل» صادقة أو كاذبة. وقد تبين أن هذه الدعوى غير متسقة[1]. وأعتقد أن هذه الحجة قد تم ردها[2]. لكن لنفترض أن هذه الحجة صحيحة، سيلزم عن ذلك ما يلي: عندما نعثر على حالات لا يسري عليها ما نعتقد أنّه معيار للهوية، ينبغي لنا مراجعة معتقداتنا من خلال توسيع هذا المعيار. إذا تبنّينا هذا الرأي، فإننا لا نعتقد أنّه يجب أن يرسم المعيار الحقيقي لهُويّة الشخص حدًّا فاصلًا في مكان ما من الطيف الموحد. في حين نعتقد أنّه يجب علينا رسم مثل هذا الحدّ من أجل تجنب عدم الاتساق.

بالكاد يختلف هذا الرأي عن وجهة النظر الاختزالية. إذا رسمنا مثل هذا الحد، فلا يُمكننا تصديق أن له، في جوهره، أهمية عقلانية أو أخلاقية. يجب أن نختار نقطة ما في هذا الطيف، نعتبر انطلاقًا منها الشخص الناتج هو أنا، وما بعدها نعتبره شخصًا آخر. يجب أن يكون اختيارنا لهذه النقطة اعتباطيًّا. ينبغي أن نرسم هذا الحد بين حالتين متجاورتين، برغم أنّ الفرق بينهما في حدّ ذاته تافه. إذا كان هذا هو ما نقوم به، فلا ينبغي أن يؤثّر على موقفنا من هاتين الحالتين. سيكون من غير العقلاني بشكل واضح بالنسبة إليّ أن أعتبر الحالة الأولى جيدة مثل البقاء على قيد الحياة العادية، في الوقت الذي أعتبر الحالة الثانية سيّئة مثل الموت العادي. عندما أنظر في هذه المجموعة من الحالات، أسأل بشكل طبيعي: «هل سيكون الشخص الناتج أنا»؟ من خلال رسم حدنا، نختار تقديم جواب عن هذا السؤال. ولكن بما أن خيارنا كان اعتباطيًّا، فلا يُمكنه أن يبرر أي ادّعاء بشأن ما يهم. إذا كانت هذه هي الطريقة التي نجيب بها عن السؤال حول هُويّتي، فإننا

(1) إيفانس (1)، ص. 208؛ انظر أيضًا سالمون، ص ص. 245-246.

(2) انظر بروم (1).

نثبت بذلك أن هُويّة الشخص في هذه المجموعة من الحالات ليست هي ما يهم. وهذه هي الدعوى الأكثر أهمية من وجهة النظر الاختزالية. ولا تختلف وجهة نظرنا عن وجهة النظر هذه إلا بشكل مبتذَل. يدعي الاختزاليون أن الأسئلة حول هُويّة الشخص تكون في بعض الحالات غير محدّدة. نضيف الدعوى بأنّه يجب، في مثل هذه الحالات، أن نعطي هذه الأسئلة أجوبة، حتى لو كان علينا القيام بذلك بطريقة اعتباطية، وأن ذلك يجرّد أجوبتنا من كل معنًى. أعتبرُ هذا الرأي إحدى صيغ النزعة الاختزالية، وهي الصيغة المرتَّبة التي تلغي اللاتحديد بالتعاريف الاشتراطية غير المهمة. وبما أن الاختلاف بسيط جدًّا، سأتجاهل هذه الصيغة من وجهة النظر تلك.

يُعتبر كل حدث عقلي، وفق أبسط صيغة للنزعة الفيزيائية، حدثًا في الدماغ. لاحظت أعلاه أننا يُمكن أن نكون ذوي نزعة فيزيائية ونقبل المعيار النفسي للهوية الشخصية. أود أن أضيف أن الاختزاليين لا يحتاجون إلى أن يكونوا ذوي نزعة فيزيائية. إذا لم نكن فيزيائيين، فيمكننا أن نكون إمّا ذوي نزعة ثنائية نعتقد أن الأحداث العقلية تختلف عن الأحداث الجسدية، أو مثاليين نعتقد أن جميع الأحداث عقلية بحتة. فإذا كنا نؤمن بأننا أنوات ديكارتية، فإننا نؤمن بإحدى صيغ النزعة الثنائية. ولكن يُمكن أن يكون الثنائيون اختزاليين في شأن هُويّة الشخص. إذ يُمكننا أن نؤمن بأن الأحداث العقلية تختلف عن الأحداث الجسدية، ونعتقد أن وحدة حياة الشخص تتكوّن فقط من أنواع مختلفة من الترابطات القائمة بين جميع الأحداث العقلية والجسدية التي تشكّل مجتمعةً هذه الحياة. إنَّها الصيغة الثنائية لوجهة النظر الاختزالية.

سأبيّن بأنّه، إذا كنّا اختزاليين، فلا ينبغي أن نحاول أن نبتّ في المعايير المختلفة للهُويّة الشخصية. يكمن أحد الأسباب في أن هُويّة الشخص ليست ما يهم. قبل أن أناقش هذا الاستنتاج، سأشرح أكثر ما يدعيه الاختزالي. وبما أن معظمنا يميل بشدة إلى رفض هذه الدعاوى، فإنّ النظر في الطيف الموحد قد لا يكفي لتغيير نظرتنا. لذلك، سأقدّم في الفصل الموالي حججًا أخرى لوجهة نظر الاختزالي.

يعترف الاختزاليون بوجود فرق بين الهُويّة العددية والتشابه التام. في بعض الحالات، يوجد فرق حقيقي بين كون شخص ما أنا، وبين كونه شخصًا آخر مثلي تمامًا. يسلم العديد من الناس بأنه يجب أن يوجد دائمًا مثل هذا الاختلاف.

في حالة الأمم، أو الأندية، يكون مثل هذا الافتراض خاطئ. يُمكن أن يوجد ناديان في الوقت نفسه، ويكونان متشابهين تمامًا بغض النظر عن عضويتهما. إذا كنت عضوا في أحد هذين الناديين، وتزعم أنك عضو فيه أيضًا، فقد أسأل: «هل أنت عضو في النادي نفسه الذي أنا عضو فيه، أم أنك مجرد عضو في النادي الآخر الذي يشبهه تمامًا»؟ إن هذا ليس سؤالًا فارغًا، لأنه يصف احتمالين مختلفين. ولكن، على الرغم من وجود احتمالين في حالة تَواجُد الناديين، فقد لا يوجد احتمالان من هذا القبيل عندما نناقش العلاقة بين نادٍ موجود حاليًا ونادٍ سابق. لم يكن هناك احتمالان في الحالة التي وصفتها في المبحث 79. في تلك الحالة، لم يكن هناك شيء يبرر إمّا الادّعاء بأنَّ لدينا النادي نفسه بالضبط، أو الادّعاء بأنّ لدينا ناديًا جديدًا مشابهًا تمامًا. في هذه الحالة، **لن** يكون هذان الاحتمالان مختلفين.

بالطريقة نفسها، توجد بعض الحالات التي يكون فيها فرق حقيقي بين كون شخص ما أنا، وكونه شخصًا آخر مثلي تمامًا. قد يكون هذا هو الحال في حالة الخط الفرعي، أي صيغة السفر عبر الزمان حيث لا يدمّر الماسح الضوئي دماغي وجسدي. في حالة الخط الفرعي، تتداخل حياتي مع حياة نسختي المماثلة على المريخ. وبالنظر إلى هذا التداخل، قد نستنتج أننا شخصان مختلفان، أي أننا متماثلان نوعيًا وليس عدديًا. إذا كنت الشخص الموجود على سطح الأرض، وتوجد نسختي الآن في المريخ، فهناك اختلاف بين كوني أشعر بألم ما، وكون نسختي المماثلة هي التي تشعر به. هذا هو الفرق الحقيقي في ما سيحدث.

إذا عدنا إلى السفر عبر الزمان البسيط، حيث لا يوجد تداخل بين حياتي وحياة نسختي المماثلة، تكون الأمور مختلفة. يُمكننا أن نقول هنا إن نسختي المماثلة ستكون أنا، أو يُمكننا بدلًا من ذلك القول إنَّه سيكون مجرد شخص آخر مثلي تمامًا. لكن يجب ألا نعتبر هذه فرضيات متنازعة حول ما سيحدث. ولكي تكون هذه فرضيات متنازعة، يجب أن ينطوي وجودي المستمر على **حقيقة أخرى**. إذا كان وجودي المستمر ينطوي على الاستمراريتين الجسدية والنفسية فقط، فإننا نعرف تمامًا ما يحدث في هذه الحالة. سيوجد شخص ما في المستقبل مثلي جسديًا تمامًا، وسيكون متصلًا بي نفسيًا بشكل كامل. سيكون لهذه الاستمرارية النفسية سبب موثوق به يكمن في نقل مخططي. غير أنَّه لن يكون لهذه الاستمرارية سببها الطبيعي، لأنّ هذا الشخص المستقبلي لن تكون له استمرارية جسدية

معي. وإليكم وصف تام للحقائق: لا توجد حقيقة أخرى نجهلها. ومتى لم تنطو هُويّة الشخص على حقيقة أخرى، فلا ينبغي لنا أن نعتقد في وجود احتمالين مختلفين: أن تكون نسختي المماثلة هي أنا، أو أنّه سيكون شخصًا آخر مثلي تمامًا. ما الذي يُمكن أن يجعل هذين الاحتمالين مختلفين؟ أين يكمن الفرق؟

يوافق بعض غير الاختزاليين على أنّه لا يوجد في هذه الحالة احتمالان. يعتقد هؤلاء الأشخاص أنه، في حالة السفر عبر الزمان، لن تكون نسختي المماثلة هي أنا. سأناقش في ما بعد حجة معقولة لهذا الاستنتاج. إذا كنا سنجانب الصواب عندما نقول إن نسختي المماثلة هي أنا، فإن الملاحظات التي أدليت بها توًّا تنطبق فقط على الحالات المركزية في الطيف الجسدي. قد يكون لنسختي المماثلة ربع الخلايا الموجودة في دماغي وجسدي أو نصفها أو ثلاثة أرباعها. في هذه الحالات، لا يوجد احتمالان مختلفان، أي إنّ نسختي المماثلة هي أنا، أو أنّه شخص آخر مثلي تمامًا. إنهما مجرد وصفين مختلفين للنتيجة نفسها.

إذا اعتقدنا أنّه يوجد دائمًا فرق حقيقيّ بين كون شخص ما أنا وكونه شخصًا آخر، فيجب أن نعتقد أن هذا الاختلاف يكمن في مكان ما من هذه المجموعة من الحالات. يجب أن يوجد حد فاصل، على الرغم من أننا لن نتمكن أبدًا من معرفة مكانه. إن هذا الاعتقاد كما زعمتُ أكثر غير معقولية من وجهة نظر الاختزالي.

في حالة الأندية، برغم وجود اختلاف في بعض الأحيان بين الهُويّة العددية والتشابه التام، فإنّه لا يوجد فرق في بعض الأحيان. يكون السؤال: «هل هو نفسه، أم مجرد تشابه تام»؟ فارغ أحيانًا، وقد يصدق ذلك على الناس أيضًا. سيصدق إمّا في نهاية الطيف الجسدي وإمّا في منتصفه.

من الصعب تصديق أن هذا يُمكن أن يكون صحيحًا. عندما أتخيل نفسي على وشك الضغط على الزر الأخضر، من الصعب تصديق أنّه لا يوجد سؤال حقيقي حول ما إذا كنت على وشك الموت، أو بدلًا من ذلك أستيقظ مجددًا على سطح المريخ. غير أنّه لا يُمكن تبرير، كما بينت، هذا الاعتقاد ما لم تتضمن هُويّة الشخص حقيقة أخرى. ولا يُمكن أن توجد مثل هذه الحقيقة إلّا إذا كنت كائنًا موجودًا بشكل منفصل، بصرف النظر عن دماغي وجسدي. أحد هذه الكائنات هو الأنا الديكارتية. وكما زعمت، لا يوجد دليل يؤيد هذا الرأي، بل توجد أدلة كثيرة ضده.

الفصل الثاني عشر

لماذا ليست هُويّتنا هي ما يهم؟

87. العقول المُنقسمة

تقدم بعض الحالات الطبية الحديثة دليلًا قويًّا لصالح وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية. يمتلك الإنسان دماغًا سُفليًّا ونصفي دماغ علويين مترابطين بمجموعة من الألياف. خلال علاج عدد قليل من الأشخاص المصابين بالصرع الحاد، قام الجراحون بقطع هذه الألياف. كان الهدف هو الحد من شدة نوبات الصرع، عن طريق حصر أسبابها في أحد نصفي الدماغ. تم تحقيق هذا الهدف، لكن العمليات كانت لها نتيجة أخرى غير منتظرة. كانت الغاية، على حد تعبير أحد الجراحين، هي خلق «مجالين منفصلين للوعي»[1].

تم الكشف عن هذا التأثير عن طريق اختبارات نفسية متنوعة استخدمت فيها واقعتان. نتحكّم في ذراعنا الأيمن بواسطة نصف الدماغ الأيسر، والعكس صحيح. وما هو في النصف الأيمن من مجالينا البصريين نراهما بنصف الدماغ الأيسر، والعكس صحيح. عندما يتم فصل نصفي دماغ شخص ما، يُمكن لعلماء النفس عندئذ أن يعرضوا على هذا الشخص سؤالين مكتوبين مختلفين في نصفي مجاله البصري، ويمكنهما الحصول على جوابين مختلفين مكتوبين بيدَي هذا الشخص.

في ما يلي صيغة مبسطة لنوع الأدلة التي توفرها هذه الاختبارات. يعرض على أحد هؤلاء الأشخاص شاشة عريضة، نصفها الأيسر أحمر ونصفها الأيمن أزرق. في حاشية مظلمة من كل نصف كتبت الكلمات: «كم عدد الألوان التي يُمكنك رؤيتها»؟ يكتب الشخص بيديه معا: «واحد فقط». يتم بعدها كتابة الكلمات في الجانب الأحمر: «ما اللون الوحيد الذي يُمكنك رؤيته»؟ يكتب الشخص بأحد يديه: «أحمر»، ويكتب بالأخرى: «أزرق».

---

(1) سبيري (SPERRY)، ص. 299.

إذا كانت هذه هي الطريقة التي يستجيب بها هذا الشخص، فلا يبدو أن هناك ما يدعو إلى الشكّ في أنّ لديه أحاسيس بصرية، أي إنّه يرى، كما يدعي، اللونين الأحمر والأزرق. لكنه عندما يرى اللون الأحمر، لا يدرك أنّه يرى اللون الأزرق والعكس صحيح. لهذا السبب كتب الجراح: «مجالان منفصلان للوعي». يُمكن للشخص في كل مراكز وعيه أن يرى لونًا واحدًا فقط. إذ يرى في أحد المركزين اللون الأحمر، وفي الآخر اللون الأزرق.

تُظهر الاختبارات الفعلية العديدة، بِرغم اختلافها في التفاصيل عن المعيار المتخيل الذي وصفته للتو، السمتين الأساسيتين نفسهما. عند رؤية هذا الشخص ما يوجد في النصف الأيسر من حقله البصري، لا يعلم تمامًا ما يراه الآن في النصف الأيمن من مجاله البصري، والعكس صحيح. وفي مركز الوعي الذي يرى به النصف الأيسر من مجاله البصري، ويدرك ما يفعله بيده اليسرى، لا يعلم هذا الشخص تمامًا ما يفعله بيده اليمنى، والعكس صحيح.

تكمن إحدى التعقيدات في الحالات الفعلية في أنّ نصف الدماغ الأيمن يتحكم تمامًا في الكلام لدى معظم الناس في الأسابيع القليلة الأولى على الأقل بعد العملية. نتيجة لذلك، «إذا أومضت كلمة «قبعة» على اليسار، وطُلب من الشخص انتقاء ما شاهده، فستسترجع اليد اليسرى قبعة من مجموعة الأشياء المخفية. وفي الوقت نفسه، سيصر لفظيًا على أنّه لم ير شيئًا»[1]. ومن المضاعفات الأخرى أنّه بعد فترة زمنية معينة، يُمكن لكل نصف دماغ أحيانًا التحكم في كلتا اليدين. يستشهد نيغيل بمثال لنوع الصراع الذي يُمكن أن ينتج عن ذلك:

يوضع أنبوب في اليد اليسرى للمريض بعيدًا عن نظره، ثم يُطلب منه كتابة ما يحمله بيده اليسرى. بعد عناء وتثاقل، تكتب اليد اليسرى الحروف «P» و«I». فجأة تسرع الكتابة وتصبح أخف، فتحول «I» إلى «E»، وتكمل الكلمة «PENCIL». من الواضح أن نصف الدماغ الأيسر قد قام بتخمين بناء على ظهور أول حرفين، وتدخّل... ولكن نصف الدماغ الأيمن تحكم بعد ذلك في اليد مجددًا، واخترق بشدة الحروف «ENCIL»، فرسم صورة أولية للأنبوب[2].

قد يتخذ مثل هذا الصراع أشكالًا أكثر بؤسًا. فقد اشتكى أحد المرضى من أنّه في بعض الأحيان، عندما يعانق زوجته، تدفعها يده اليسرى.

(1) نيغيل (5)، أعيد نشره في نيغيل (4)، ص. 152.
(2) نيغيل، مرجع سابق، ص. 153.

لقد أنجز الكثير بخصوص مضاعفة أخرى في الحالات الفعلية، والتي ألمح إليها مثال نيغيل. يدعم نصف الدماغ الأيسر عادة أو «يمتلك» القدرات اللغوية والرياضية لشخص راشد، في حين أن نصف الدماغ الأيمن «يمتلك» هذه القدرات في مستوى الطفل الصغير. غير أن نصف الدماغ الأيمن يتمتع، على الرغم من أنّه أقل تقدمًا في هذه النواحي، بقدرات أكبر من الأنواع الأخرى، مثل تلك المُعمَلة في التعرف على الأنماط أو الطابع الموسيقي. من المفترض أن يتبع نصفا الدماغ، بعد سن الثالثة أو الرابعة، «تقسيم العمل»، مع تطوير كل منهما لقدرات معينة. إن القدرات اللغوية الأقل في نصف الدماغ الأيمن ليست جوهرية أو دائمة. فالأشخاص الذين أصيبوا بسكتة دماغية في نصف دماغهم الأيسر غالبًا ما ينكصون إلى القدرة اللغوية للطفل الصغير، لكن يستطيع العديد منهم أن يتعلم، بالنصف الأيمن المتبقي، لغة الكبار من جديد. ويُعتقد أيضًا أنّه قد لا يوجد، لدى أقلية من الناس، فرق بين قدرات نصفي الدماغ.

لنفترض أنّي واحدٌ من هذه الأقلية، لديّ نصفا دماغ متماثلان تمامًا. ولنفترض أنّي مزود بجهاز يستطيع منع الاتصال بين نصفَيْ دماغي. ونظرًا لأن هذا الجهاز متصل بحاجبيّ، فإنه تحت سيطرتي. عن طريق رفع حاجب يُمكنني تقسيم عقلي. يُمكنني حينئذٍ في كل نصف من عقلي المنقسم إعادة توحيد عقلي من خلال خفض حاجبي.

سيكون لهذه القدرة العديد من الاستعمالات. لنتأمل ما يلي:

امتحاني في الفيزياء: أجتازُ امتحانًا، ولم يتبق لي سوى خمس عشرة دقيقة للإجابة عن السؤال الأخير. وجدت أن هناك طريقتين لتناول هذا السؤال. ولست متأكدًا أيهما من المرجح أن تفلح. لذلك قررت أن أقسم عقلي لمدة عشر دقائق، وأن أعمل في كل نصف من عقلي على أحد الحسابين، ثم أعيد توحيد عقلي لكتابة نسخة أفضل النتيجتين. ما الذي سأختبره؟

عندما أفصل نصفَيْ دماغي، ينقسم تيار وعيي. لكن هذا الانقسام ليس شيئًا أختبره. يبدو أنّ كلّ واحد من تياريّ وعيي كان متصلًا بشكل مباشر بتيار وعيي حتى لحظة التقسيم. تكمُن التغييرات الوحيدة في كل تيار في اختفاء نصف حقلي بصري وفقدان الإحساس بأحد ذراعيّ والتحكم فيه.

لنتظر في تجاربي على تيار «اليد اليمنى». أتذكّر أنّي قررت استخدام يدي

اليمنى للقيام بالحساب الأطول. ربه أبدأ الآن. أثناء الاشتغال على هذا الحساب أستطيع أن أرى، من حركات خلال يدي اليسرى، أنّني أعمل بالأخرى أيضًا. لكنني لا أعي عملها. قد أتساءل، خلال تيار يدي اليمنى، كيف تسير الأمور في تيار يدي اليسرى. أستطيع أن أنظر وأرى. سيكون هذا تمامًا مثل انتظار معرفة مدى حسن أداء جاري في المنضدة المقابلة. خلال تيار يدي اليمنى، سأكون غير واعٍ بما يفكر فيه جاري الآن وما أفكر فيه الآن في تيار يدي اليسرى بالقدر نفسه. تصدق ملاحظات مماثلة على تجاربي خلال تيار يدي اليسرى.

انتهى عملي الآن. أنا على وشك إعادة توحيد عقلي. ما الذي يجب أن أتوقعه في كل تيار؟ ببساطة، يجب أن أتذكر فجأة أنّني عملت على حسابين، خلال العمل على كل واحد لم أكن أعي أنّني أعمل على حساب آخر. وهو ما يُمكن، في نظري، أن نتخيّله. وإذا كان عقلي قد انقسم، فإن ذكرياتي الواضحة ستكون صحيحة.

خلال وصف هذه الحالة، افترضت وجود سلسلتين منفصلتين من الأفكار والأحاسيس. إذا كتبت يداي حسابين بشكل واضح، وبعد ذلك زعمت أيضًا أنّني تذكرت لاحقًا سلسلتين مطابقتين من الأفكار، فإن هذا هو ما يجب أن نسلم به. سيكون من غير المعقول أن نفترض أن أيًا من الحسابين أو كليهما قد أنجزا دون وعي.

قد يعترض على ذلك بكون وصفي يتجاهل «وحدة الوعي الضرورية». لكنني لم أتجاهل هذه الضرورة المزعومة، بل أنكرتها. ما هو حقيقة يجب أن يكون ممكنًا. وإنها لحقيقة أن يكون للأشخاص الذين لهم نصفًا الدماغ منفصلين تياران للوعي منفصلان، أي سلسلتان من الأفكار والخبرات، لا يدركون عندما يكون لديهم الواحد أن لديهم الآخر. يعرض كل واحد من هذين التيارين وحدة الوعي بشكل منفصل. قد تكون هذه حقيقة مفاجئة، لكن يُمكننا أن نفهمها. يُمكننا أن نصدق أن التاريخ العقلي للشخص لا يجب أن يكون مثل القناة، بمجرى واحد فقط، ولكن يُمكن أن يكون مثل نهر له في بعض الأحيان مجاري منفصلة. أقترح أنّه يُمكننا أيضًا تخيل ما سيكون عليه حال تقسيم وتوحيد عقولنا. يبدو أن وصف تجربتي مع امتحان الفيزياء متسق ويصف شيئًا يُمكن تخيّله معًا.

يمكن أن يقال بعد ذلك إنّه ليس لدي، في حالتي المتخيلة، عقل مُنقسم، بل لديّ، بدلًا من ذلك، عقلان. لا يثير هذا الاعتراض سؤالًا حقيقيًا. إنهما طريقتان لوصف النتيجة نفسها.

هناك اعتراض مشابه يدّعي أن النتيجة لا تكون، في هذه الحالات الحقيقية والمتخيلة، شخصًا واحدًا له إمّا عقل منقسم أو عقلان، بل النتيجة شخصان مختلفان يتقاسمان السيطرة على معظم الجسد الواحد، وكل واحد يتحكم في ذراع واحد. هنا أيضًا، أعتقد أن هذا الاعتراض لا يثير سؤالًا حقيقيًا. إنهما طريقتان لوصف النتيجة نفسها. هذا ما نعتقد لو كنا اختزاليين.

إذا لم نكن بعد اختزاليين، كما أفترض، فإننا نعتقد أن التساؤل عما إذا كانت هذه الحالات تشمل أكثر من شخص واحد سؤال حقيقي. ربما يُمكننا أن نصدق هذا في الحالات الحقيقية، حيث يكون الانقسام دائمًا. غير أنّه من الصعب قبول هذا الاعتقاد عندما نفكر في امتحاني المتخيل في الفيزياء. في هذه الحالة، يوجد تياران من الوعي لمدة عشر دقائق فقط. ويبدو أنّني أتذكر بعد ذلك القيام بالحسابين معًا اللذين كان من الممكن، خلال هذه الدقائق العشر، رؤية يديّ تكتبان. وبالنظر إلى الطبيعة الاختزالية والمتواضعة لهذا القسمة، ليس من المعقول الادّعاء بأن هذه الحالة تنطوي على أكثر من شخص واحد. هل علينا أن نفترض أنّني أتوقف، خلال هذه الدقائق العشر، عن الوجود، ويأتي شخصان جديدان إلى الوجود، بحيث يعمل كل واحد منهما على عملية حساب واحدة؟ بناء على هذا التفسير، ستشتمل الواقعة بأكملها على ثلاثة أشخاص، يعيش اثنان منهم لمدة عشر دقائق فقط. علاوة على ذلك، يعتقد كل من هذين الشخصين عن طريق الخطأ أنّه هو أنا، وأن لديه ذكريات واضحة تناسب ماضيّ تمامًا. وبعد هذه الدقائق العشر تكون لدي ذكريات واضحة تمامًا عن الحياة القصيرة لكل من هذين الشخصين، باستثناء اعتقادي خطأ أنّني خبرت كل الأفكار والأحاسيس التي عاشها هذان الشخصان. من الصعب تصديق أنّني مخطئ هنا، وأن هذه الواقعة تنطوي على ثلاثة أشخاص مختلفين تمامًا.

من الصعب بالقدر نفسه تصديق أنّها تشمل شخصين مختلفين بحيث أنجز أنا أحد الحسابين، وينجز شخص آخر الحساب الثاني. أعترف أنّه عندما قسمت عقلي في البداية، قد أعتقد وأنا أنجز أحد الحسابين أن الحساب الآخر يجب أن يقوم به شخص آخر. غير أنّه عند القيام بالحساب الآخر، ربما يكون لدي الاعتقاد نفسه. عندما يتم توحيد عقلي، يبدو أنّني سأتذكر عندئذ الاعتقاد، أثناء إنجاز كل واحد من الحسابين، بأن الحساب الآخر يجب أن ينجز من قبل شخص آخر. عندما يبدو أنّني أتذكر هذين

الاعتقادين، لن يكون لدي أي سبب للاعتقاد بأن أحدهما كان صحيحًا والآخر خاطئ. وبعد عدة انقسامات وتوحيدات، سأتوقف عن امتلاك مثل هذه الاعتقادات. في كل واحد من تياري وعيي، سأعتقد أن لدي الآن، في تياري الآخر، أفكار وأحاسيس لا أدركها في هذا التيار.

88. ما الذي يفسر وحدة الوعي؟

لنفترض أنّه نظرًا لأننا لم نَصِر بعد اختزاليين، نعتقد أنّه يجب أن توجد إجابة حقيقية عن السؤال: «من لديه كل تيار من تياري الوعي»؟ ونفترض أننا نعتقد، للأسباب التي تم تقديمها للتو، أن هذه الحالة لا تشمل سوى شخص واحد: أنا. نعتقد أنّه لمدة عشر دقائق يكون عقلي منقسمًا.

لنتذكّر في ما يلي الرأي القائل بأن الوحدة النفسية تفسّر بالملكية. من هذا المنطلق، يجب أن نوضّح وحدة وعي الشخص، في أي وقت، عن طريق إسناد تجارب مختلفة إلى هذا الشخص، أو «ذات التجارب». ما يوحّد هذه التجارب المختلفة هو كونها تعاش من قبل الشخص نفسه. يتم تبنّي هذا الرأي من قبل من يعتقدون أنّ الشخص كائن موجود بشكل منفصل، ومن قبل بعض ممن يرفضون هذا الاعتقاد معًا. وينطبق هذا الرأي أيضًا على وحدة كل حياة.

عندما نظر في امتحاني المتخيل في الفيزياء، هل يُمكننا الاستمرار في قبول هذا الرأي؟ نعتقد أنّه حينها ينقسم عقلي، تكون لديّ سلسلتان منفصلتان من التجارب، وعندما أمر بكل واحدة منهما لا أعي وجود الأخرى. في كل فترة من أحد تياري وعيي، أمتلك العديد من الأفكار والأحاسيس المختلفة. إذ قد أدرك التفكير في جزء من الحساب، والشعور بتشنج إحدى يدَي الكاتب، وسماع صرير القلم القديم لجاري. فما الذي يوحّد هذه التجارب المختلفة؟

وفق وجهة النظر الموضحة أعلاه، تكمن الإجابة في أن هذه هي التجارب التي مررت بها في ذلك الوقت. إن هذه الإجابة خاطئة. أنا لا أعيش هذه التجارب في ذلك الوقت فقط. بل أعيش أيضًا، في تيار وعيي الآخر، العديد من التجارب الأخرى. إننا بحاجة إلى تفسير وحدة الوعي داخل كل من تياري وعيي، أو في كل نصف من عقلي المنقسم. لا يُمكننا تفسير هاتين الوحدتين من خلال الادّعاء بأن كل هذه التجارب مررت بها في ذلك الوقت.

فهذا يجعل الوحدتين واحدة. إنَّه يتجاهل حقيقة أنَّني عندما أعيش كل واحدة من هاتين المجموعتين من التجارب، لا أعي عيش المجموعة الأخرى.

لنفترض أننا ما زلنا نعتقد أن الوحدة يجب أن تُفسَّر من خلال إسناد تجارب مختلفة إلى ذات واحدة. يجب أن نعتقد عندئذ أن هذه الحالة تتضمن ذاتي تجارب مختلفتين على الأقل. ما يوحد تجارب تيار يدي اليسرى هو أن الذي مرَّ بها جميعها ذات تجارب واحد. ما يوحد تجارب تيار يدي اليمنى هو أن من عاشها جميعها موضوع تجارب آخر. يجب علينا الآن التخلي عن الادّعاء بأن «ذات التجارب» هي الشخص. من وجهة نظرنا، أنا ذات تجارب. بينما ينقسم عقلي توجد ذاتا تجارب مختلفتان. إنهما ليستا ذات التجارب نفسها، لذلك لا يُمكنهما أن تكونا معًا أنا. وبما أنَّه من غير المحتمل أن أكون واحدًا من الاثنتين، نظرًا للتشابه بين تياري وعيي، ربما ينبغي أن نستنتج أنَّني لست أيًّا من هاتين الذاتَين للتجارب. ومن ثَمَّ، تتضمن الواقعة بأكملها ثلاثة كائنات من هذا القبيل. ولا يُمكن اعتبار اثنتين من هذه الكائنات نوع الكائن الذي اعتدنا عليه جميعًا، أي الشخص. أنا الشخص الوحيد المعني، واثنتان من ذوات التجارب **ليستا** أنا. حتى لو افترضنا أنَّني واحد من ذاتيِ التجارب، فلا يُمكن أن تكون **الأخرى** أنا، ومن ثَمَّ ليست شخصًا.

قد نكون الآن مرتابين. حينما كانت «ذات التجارب» هي الشخص، بدا من المعقول أن ندّعي أن ما يوحّد مجموعة من التجارب هو كون ذات واحدة قد عاشتها جميعها. إذا كان علينا أن نؤمن بذوات التجارب التي ليست أشخاصًا، فقد نشكّ في وجود مثل هذه الأشياء حقًّا. هناك بالطبع، في عالم الحيوانات، العديد من ذوات التجارب التي ليست أشخاصًا، وقطتي مثال على ذلك. لكن الحيوانات الأخرى لا صلة لها بهذه الحالة المتخيلة. وفق وجهة النظر الموضحة أعلاه، ينبغي أن نعتقد أن حياة **شخص** ما قد تتضمن ذوات تجارب ليست أشخاصًا.

لنعد النظر في تجاربي الخاصة بتيار وعيي باليد اليمنى. في هذا التيار أعي، في وقت معين، أنَّني أفكر في جزء من عملية حسابية، وأشعر بتشنج الكاتب، وأسمع صوت صرير قلم جاري. فهل نفسر وحدة هذه التجارب من خلال الادّعاء بأنها حدثت جميعها لذات التجارب نفسها، وأن هذا الكائن **ليس** أنا؟ لا يبدو هذا التفسير معقولًا. إذا كانت ذات التجارب هذه **ليست** شخصًا، فأي نوع من الأشياء يكون؟ لا يُمكن أن يزعم بأنه أنا

ديكارتية، إذا قيل إنّني مثل هذه الأنا. لا يُمكن الادّعاء بأن ذات التجارب هذه هي الأنا، بما أنّها ليست أنا، ولا تشمل في هذه الحالة سوى شخص واحد. هل يُمكن أن تكون ذات التجارب هذه بمثابة أنا ديكارتية فرعية، أي كائن عقلي خالص دائم يمثّل جزءًا فقط من الشخص؟ قد نقرر عدم وجود أسباب كافية للاعتقاد في وجود مثل هذه الأشياء.

أنتقل في ما يلي إلى وجهة النظر الأخرى المذكورة أعلاه. يعتقد بعض الناس أن الوحدة تُفسَّر بالملكية، على الرغم من أنّهم ينكرون أننا كائنات موجودة بشكل منفصل. يعتقد هؤلاء الناس أن ما يوحّد تجارب الشخص في أي وقت هو كون هذه التجارب قد عاشها هذا الشخص. إن هذا الاعتقاد خاطئ كما رأينا في هذه الحالة المتخيّلة. على الرغم من أنّني أمر بمجموعة واحدة من التجارب في تيار يدي اليمنى، فإنّني أمر أيضًا بمجموعة أخرى في تيار يدي اليسرى. لا يُمكننا تفسير وحدة أي من مجموعتي التجارب من خلال الادّعاء بأن هذه هي التجارب التي أمر بها في هذا الوقت، لأن هذا من شأنه أن يخلط بين هاتين المجموعتين.

يمكن أن يتدخل الاختزالي الآن. إن ما يوحّد تجربتي في تيار اليد اليمنى، من وجهة نظره، هو وجود، في أي وقت، حالة وعي واحدة بهذه التجارب المختلفة. هناك حالة وعي بامتلاك أفكار معينة، والشعور بتشنج الكاتب، وسماع صوت صرير القلم. وفي الوقت نفسه، توجد حالة أخرى من الوعي بالتجارب المختلفة في تيار يدي اليسرى. إن عقلي منقسم لأنه لا توجد حالة وعي واحدة لكلتا هاتين المجموعتين من التجارب.

قد يتم الاعتراض بكون هذه الدعاوى لا تفسّر، بل تعيد وصف وحدة الوعي في كل تيار على حدة. بمعنى ما، إن هذا صحيح. لا تحتاج هذه الوحدة إلى تفسير عميق. إنّها ببساطة حقيقة العديد من التجارب يُمكن أن تكون محل **وعي مشترك**، أو تكون موضوعات حالة وعي واحدة. قد تساعدنا مقارنة هذه الحقيقة بحقيقة وجود ذاكرة قصيرة المدى للتجارب خلال اللحظات القليلة الماضية: ذاكرة قصيرة المدى لما يسمى «الحاضر المضلّل». مثلما يُمكن أن توجد ذاكرة واحدة لعيش تجارب عديدة فقط، مثل سماع قرع الجرس ثلاث مرات، يُمكن أن توجد حالة وعي واحدة بسماع الرنة الرابعة لهذا الجرس، ورؤية الغربان تطير عبر برج الجرس في الوقت نفسه. يدّعي الاختزاليون أنّه لا يوجد شيء آخر يشارك في وحدة الوعي في لحظة واحدة. ونظرًا لوجود حالة وعي واحدة بالعديد من

التجارب، لا نحتاج إلى تفسير هذه الوحدة عن طريق إسناد هذه التجارب للشخص نفسه أو ذات التجارب.

يجدر بنا إعادة صياغة الأجزاء الأخرى من وجهة النظر الاختزالية. أزعم:

> نظرًا لأننا نسند الأفكار للمفكرين، لزم عن ذلك صدق القول بوجود المفكرين. لكن المفكّرين ليسوا كائنات موجودة بشكل منفصل. إذ وجود المفكّر يلزم عنه فقط وجود دماغه وجسده، وفعل أفعاله، والتفكير في أفكاره، ووقوع بعض الأحداث الجسدية والعقلية الأخرى. لذلك يُمكننا إعادة وصف حياة أي شخص بعبارات غير شخصية. عند تفسير وحدة هذه الحياة، لا نحتاج إلى الادّعاء بأنها حياة شخص معين. يُمكن أن نصف ما تم التفكير فيه، في أوقات مختلفة، والشعور به وملاحظته والقيام به، وكيف ترابطت هذه الأحداث المختلفة. سيتم ذكر الأشخاص هنا فقط في أوصاف محتوى العديد من الأفكار والرغبات والذكريات وما إلى ذلك. لا يلزم أن يكون الأشخاص مفكرين في أي من هذه الأفكار.

تدعم هذه الدعاوى الحالة التي أقسم فيها عقلي. ليس صحيحًا هنا أن وحدة التجارب المختلفة **لا تحتاج** إلى تفسير من خلال إسناد كل هذه التجارب إليّ. لا يُمكن **تفسير** وحدة تجاربي، في كل تيار، بهذه الطريقة. لا يوجد سوى بديلين: قد ننسب الخبرات في كل تيار إلى ذات تجارب **ليست** أنا، ومن ثَمَّ، ليست شخصًا، أو يُمكننا قبول، إذا كنا نشك في وجود مثل هذه الكائنات، تفسير الاختزالي الذي قد يبدو حاليًا أفضل تفسير على الأقل في هذه الحالة.

هذه إحدى النقاط التي يهم فيها ما إذا كانت حالتي المتخيلة ممكنة. إذا استطعنا أن نقسم عقولنا لفترة وجيزة، فهذا يُلقي ظلالًا من الشك على الرأي القائل بأن الوحدة النفسية تفسّر بالملكية. كما بيّنت، إذا لم نكن اختزاليين، فيجب أن نعتبر حالتي المتخيلة تستلزم شخصًا واحدًا فقط. عندئذ يصبح من المستحيل الادّعاء بأن وحدة الوعي يجب أن تفسر من خلال إسناد تجارب مختلفة لذات واحدة هي الشخص. لا يُمكننا التشبث بهذا الرأي إلا من خلال الاعتقاد في ذوات التجارب التي ليست أشخاصًا. أما الحيوانات الأخرى فليست ذات صلة هنا. يتعلق اعتقادنا بما تنطوي عليه حياة الأشخاص. إذا كان علينا أن نعترف أنّه في هذه الحياة يُمكن أن يوجد نوعان من ذوات التجارب، تلك التي تكون أشخاصا وتلك التي ليست

كذلك، فستفقد وجهة نظرنا الكثير من معقوليتها. من المفيد لوجهة نظرنا لو استطعنا أن ندّعي أنه، نظرًا لأنّ الأشخاص غير قابلين للتجزئة، فإن حالتي المتخيلة لا يُمكن أن تحدث أبدًا.

رغم أن حالتي متخيلة، فإن الخاصية الأساسية للحالة، أي تقسيم الوعي إلى تيارين منفصلين، قد **حدثت** عدة مرات. وهو ما يقوّض الرد المقدم توًّا. قد تصبح حالتي المتخيلة ممكنة حقًّا، وقد تكون على الأكثر مستحيلة تقنيًّا فقط. وفي هذه الحالة، لا يُمكن تفسير وحدة الوعي في كل تيار من خلال إسناد تجاربي إليّ. ونظرًا لأن هذا التفسير يفشل، فإنّ هذه الحالة تبطل وجهة النظر القائلة بأن الوحدة النفسية يُمكن تفسيرها عن طريق إسناد تجارب مختلفة إلى شخصٍ واحد.

وفق أفضل صيغة مشهورة لهذا الرأي، إننا أنوات ديكارتية. لقد دافعت عن اعتراض ليختنبرغ على النظرة الديكارتية. لكن هذا الدفاع أثبت فقط أننا لا نستطيع أن نستنتج، من طبيعة تجاربنا، أننا مثل هذه الكائنات. وزعمت لاحقًّا أنّه لا يوجد دليل يدعم هذا الرأي، وأن كثيرًا من الأدلة ضده. وبما أن الحالات الفعلية للعقول المنقسمة تدعم الحجة المقدمة توًّا، فإنّها دليل إضافي على هذا الرأي.

يمكن مقارنة وجهة نظر ديكارت بإيمان نيوتن (Newton) بالمكان والزمان المطلقين. اعتقد نيوتن أن كل حدث مادي له موضعه الخاص فقط بسبب علاقته بهذين الواقعين المستقلين، المكان والزمان. في حين نعتقد الآن أن الحدث المادي له موضعه الزمكاني الخاص بسبب علاقاته المختلفة بالأحداث المادية الأخرى التي تحدث. من وجهة النظر الديكارتية، يتم حدث عقلي معين داخل حياة معينة فقط نتيجة لإسناده إلى أنا معينة. يُمكننا أن ننكر أن طوبوغرافيا «المكان العقلي» نتاج وجود مثل هذه الأنوات الدائمة. ويمكننا أن ندعي أن حدثًا عقليًّا معينًا يحدث داخل حياة ما بفضل علاقته بالعديد من الأحداث العقلية والجسدية الأخرى التي تشكل هذه الحياة من خلال ترابطها[1].

(1) ماديل (Madell)، ص. 137، يرى أن ما يجعل تجاربي ليست هي ما عاشته ذات تجارب معينة، أنا، بل لديها **خاصية** (property) كونها لي. من هذا المنطلق، تُعطى طوبوغرافيا المكان العقلي من خلال وجود عدد كبير جدًّا من الخصائص المختلفة، واحدة لكل شخص حي. أتفق مع ماديل على أنّني وإياه يُمكن أن تكون لدينا تجربتان متزامنتان متماثلتان من الناحية النوعية، في حين تكونان متمايزتين بشكل مباشر. غير أن هذا لا يجب أن يكون بسبب أن إحدى التجارب لها خاصية فريدة تكمن في أنّها لي، والأخرى لديها خاصية فريدة تكمن في كونها لماديل. يُمكن أن يكون ذلك ببساطة لأن إحدى هذه التجارب هي **هذه** التجربة التي تحدث في **هذه** الحياة العقلية الخاصة، والأخرى هي **تلك** التجربة، التي تحدث في **تلك** الحياة العقلية الأخرى. قد يكون من الضروري

يتم تقديم أساس آخر في بعض الأحيان للاعتقاد في مثل هذه الأنوات. يُمكن ادِّعاء أنَّه ضد كل وصف **موضوعي** تام للواقع -كل وصف لا يتم تقديمه من «وجهة نظر ما»- توجد بعض الحقائق التي يتم تجاهلها. أحد الأمثلة على هذه الحقائق كوني أنا هو أنا، أو أنَّني ديريك بارفيت (Derek Parfit). أنا **هذا** الشخص بعينه. قد يبدو أن هذه الحقائق **الذاتية** تدل على أننا ذوات تجارب موجودة بشكل منفصل.

يمكن أن يقر الاختزالي بمثل هذه الحقائق. إن كلمة «ذاتية» مضلِّلة. لا يحتاج ما يسمى بالحقائق الذاتية إلى أي ذات تجارب. قد يكون تفكير معين **يحيل على ذاته**. وقد يعتبر هذا الفكر المعين، حتى لو كان مشابهًا تمامًا للأفكار الأخرى التي يتم التفكير فيها، لا يزال هو **هذا** الفكر المعين، أو أنَّه هذا التفكير الخاص لهذا الفكر. إن هذا الفكر حقيقة غير شخصية ولكنها ذاتية.

قد يعترض البعض بالقول إنَّه يجب تفسير جميع المفاهيم **الإشارية** الأخرى، مثل «هنا» و«الآن» و«هذا» بطريقة تستخدم المفهوم «أنا». لكن الأمر ليس كذلك. يُمكن تفسير جميع العناصر الأخرى، بما في ذلك «أنا»، بطريقة تستخدم الإحالة الذاتية «هـذا». ولا ينطوي استخدام الإحالة الذاتية على مفهوم الذات أو ذات التجارب. يحيل استعمال «هذا» في هذه الجملة على هذه الجملة. يُمكننا استعمال «هذا» من التعبير عن حقائق «ذاتية» دون أن نؤمن بالوجود المنفصل لذوات التجارب[1].

89. ماذا يحدث عندما أنقسم؟

سأصف الآن امتدادًا طبيعيًا آخر للحالات الحقيقية للعقول المنقسمة. لنفترض أولًا أنَّني أحد توأمين مماثلين، وأن جسدي وعقل توأمي قد أصيبا بجروح خطيرة. بسبب تطور الجراحة العصبية، ليس من المحتم أن تؤدّي هذه الإصابات إلى موتنا. لدينا دماغ واحد سليم وجسد واحد سليم. يُمكن للجراحين أن يجمعوهما.

الإشارة إلى هاتين الحالتين العقليتين علنًا من خلال اتصالاتهما بزوج من الأجسام البشرية المختلفة. (تقدم الحالات الحقيقية للعقول المنقسمة اعتراضا على وجهة نظر ماديل. ولا يبدو من للعقول أن نتعامل مع **ما هو** لي باعتباره خاصية. إن ما يميز أشياء أو أحداثا معينة ليس أن لكل منها خاصية فريدة. يُمكن أن تكون الأشياء أو الأحداث المادية متمايزة من خلال التواجد في أماكن مختلفة. عندما أفكر في فكرتي الحالية على أنَّها فكرتي، لا أعرّف هذا الفكر بالرجوع إلى الموقع المكاني. يستلزم مرجع تعريفي بشكل أساسي كلمة **تعيينية**، أو كلمة **إشارية**، بدلًا من إسناد خاصية فريدة. يُمكنني استخدام المؤشر «هذا» أو المؤشر «لي». يتلخص ادعائي في أنَّه بما أنَّه يُمكنني استعمال الإحالة الذاتية لـ «هذا»، فلست بحاجة إلى استعمال «لي»).

(1) ينكر البعض أنَّه يُمكن تفسير «أنا» بطريقة تستعمل الإحالة الذاتية لـ «هذا». للاطلاع على حجة تدعم الرأي الذي أقبله، انظر راسل (RUSSELL).

ويمكن القيام بذلك حتى بالتقنيات الراهنة. مثلما يُمكن استخراج دماغي، وإبقائي على قيد الحياة من خلال اتصال بجهاز القلب والرئتين الاصطناعي، يُمكن أن أبقى حيًّا من خلال اتصال بقلب ورئتي جسد توأمي. يكمن الخلل حاليًا في أنَّه لا يُمكن ربط أعصاب دماغي بأعصاب جسد توأمي. يُمكن أن ينجو دماغي إذا زرع في جسده، لكن الشخص الناتج سيكون مشلولًا.

حتى إذا أصيب بالشلل، يُمكن تمكين الشخص الناتج من التواصل مع الآخرين. تتمثل إحدى الطرق غير الدقيقة في وجود جهاز ما مرتبط بالعصب الذي كان يتحكم في الإبهام الأيمن لهذا الشخص، مما يُمكنه من إرسال رسائل بواسطة شفرة مورس (Morse Code). ووجود آخر مرتبط ببعض الأعصاب الحسية، يُمكنه من استقبال الرسائل. يرحب الكثير من الناس بالبقاء على قيد الحياة حتى لو كانوا مشلولين تمامًا، طالما بإمكانهم التواصل مع الآخرين. والمثال النموذجي لذلك عالِم عظيم هدفه الرئيس في الحياة هو مواصلة التفكير في بعض المشكلات المجردة.

لنفترض، مع ذلك، أن الجرّاحين قادرون على توصيل دماغي بالأعصاب في جسد توأمي. لن يكون الشخص الناتج مشلولًا، وسيكون بصحة جيدة تمامًا. من سيكون هذا الشخص؟

ليس هذا بالسؤال الصعب. قد يبدو أن يوجد خلاف هنا بين المعيارين الجسدي والنفسي. على الرغم من أن الشخص الناتج سيكون متصلًا بي نفسيًا، فإنَّه لن يكون لديه كامل جسدي. ولكن، كما قلت، يجب ألا يتطلب المعيار الجسدي استمرار وجود جسمي بالكامل.

إذا استمر دماغي كله في الوجود وفي أن يكون دماغ شخص حي متصلًا بي نفسيًا في الوقت نفسه، فسأظل موجودًا. يصدق هذا مهمًّا حدث لبقية جسدي. عندما أُمنح قلب شخص آخر، فأنا المتلقي الباقي على قيد الحياة، وليس المتبرع الميت. عندما يتم زرع دماغي في جسم شخص آخر، قد يبدو أنّي هنا المتبرع الميت. لكنني ما زلت حقًا المتلقّي والناجي. إن تلقي جمجمة جديدة وجسد جديد هو مجرد حالة تقييد لتلقّي قلب جديد ورئتين جديدتين وذراعين جديدتين وما إلى ذلك[1].

بالطبع سيكون من المهم ما هو عليه شكل جسدي الجديد. إذا كان جسدي الجديد مختلفًا تمامًا عن جسدي القديم، فسيؤثر ذلك على

(1) أتابع شوميكر (1)، ص. 22.

ما يُمكنني فعله، ومن ثَمَّ قد يؤدي بشكل غير مباشر إلى تغييرات في شخصيتي. ولكن لا يوجد سبب لافتراض أن عملية الزرع في جسد مختلف تمامًا ستعطل استمراريتي النفسية.

تم الاعتراض بالقول إن «امتلاك بعض أنواع أوصاف الشخصية يتطلب امتلاك نوع مناسب من الجسد». يجيب كوينتون (Quinton) على هذا الاعتراض من خلال حالة غير محتملة:

> سيكون من الغريب بالنسبة إلى فتاة تبلغ من العمر ست سنوات أن تعبر عن شخصية وينستون تشرشل، سيكون غريبًا حقًّا إلى حد الفظاعة، لكن تصوره ليس مستحيلًا تمامًا. في البداية، لا شكّ في أن تعبير الفتاة عن القدرة على التحمل، والطابع الشمولي لاستشراف التاريخ العالمي، وما إلى ذلك، سيصدم المرء باعتبارها شخصًا غريب الأطوار ومغرورة بطفولتها الصغيرة. لكن إذا حافظَت على الأمر، فإن الانطباع سيزول[1].

والأهم من ذلك، كما يبيّن كوينتون، أن هذا الاعتراض يُمكن أن يثبت فقط أن وجود مخي في **نوع** معين من الجسد قد يكون له أهمية. في حين لا يُمكنه أن يثبت أنّه سيكون من المهم زرعه في جسد **معين**. وفي حالتي المتخيلة، سيتم زرع دماغي في جسد مشابه تمامًا لجسدي، على الرغم من أنّه ليس مماثلًا عدديًا لجسدي القديم، وذلك لأنه جسد توأمي.

وفق جميع صيغ المعيار النفسي، سيكون الشخص الناتج هو أنا. ويمكن إقناع معظم المعتقدين في المعيار الجسدي بأن ذلك يصدق في هذه الحالة. يجب أن يتطلب المعيار المادي، كما زعمت، فقط استمرار وجود ما **يكفي** من دماغي ليكون دماغ شخص حي، بشرط ألا يكون لدى أي شخص آخر ما يكفي من هذا الدماغ. هذا من شأنه أن يجعلني أنا من يستيقظ بعد العملية. وإذا كان جسد توأمي مثل جسدي، فقد أخفق في ملاحظة أنّ لديّ جسدًا جديدًا.

الواقع أن اعتبار نصف الدماغ كافيًا أمرٌ صحيح. هناك الكثير من الأشخاص الذين نجوا رغم إصابتهم بسكتة دماغية أو تعطل أحد نصفي دماغهم. قد يحتاج مثل هذا الشخص، بواسطة نصف الدماغ المتبقي لديه، إلى إعادة تعلّم أشياء معينة، مثل لغة الكبار، أو كيفية التحكم في

(1) كوينتون، ضمن بيري (1)، ص. 60.

كلتا يديه، لكن هذا ممكن. أفترض في مثالي أن نصفي دماغي معًا، مثلما هو الحال بالنسبة إلى بعض الأشخاص الحقيقيين، يمتلكان مجموعة كاملة من القدرات. وبذلك أستطيع البقاء حيًّا بأيٍّ من نصفي الدماغ، دون أي حاجة لإعادة التعلم.

سأقوم الآن بدمج هذين الادّعاءين الأخيرين. سأظلّ على قيد الحياة إذا تم زرع دماغي بنجاح في جسد توأمي. وأستطيع البقاء على قيد الحياة بنصف دماغي فقط، والنصف الآخر متلف. بالنظر إلى هاتين الحقيقتين، يبدو من الواضح أنّني سأعيش إذا تم زرع نصف دماغي بنجاح في جسد توأمي، وأُتلف النصف الآخر.

ماذا لو لم يتم إتلاف النصف الآخر؟ هذه هي الحالة التي وصفها ويغينز (Wiggins)، أي التي يقسَّم فيها شخص، مثل الأميبا[1]. لتبسيط الحالة، أفترض أنّني واحد من ثلاثة توائم متماثلة. لنتأمّل ما يلي:

> **انقسامي**: جسدي مصاب بجروح خطيرة، وكذلك دماغي أخويّ. دماغي منقسم، ويتم زرع كل نصف منه بنجاح في جسد أحد أخوي. يعتقد كل واحد من الشخصين الناتجين أنّه أنا، ويبدو أنّه يتذكر عيش حياتي، ولديه شخصيتي، وهو في الوقت نفسه متصل نفسيًا بي. وله جسد يشبه جسدي تمامًا.

من المرجح أن تظل هذه الحالة مستحيلة. على الرغم من أنّه يُزعم أن لدى بعض الأشخاص نصفي الدماغ قد يتمتعان بمجموعة من القدرات الكاملة نفسها، لكن هذه الدعوى قد تكون خاطئة. أسلّم هنا بأن هذه الدعوى صحيحة عندما تنطبق عليّ. كما أفترض أنّه سيكون ممكنًا توصيل نصف الدماغ المزروع بالأعصاب في جسده الجديد. وأفترض أننا يُمكن أن نقسم، ليس نصفي الدماغ العلويين فقط، بل أيضًا المخ السفلي. قد يكون من الممكن جعل افتراضيّ الأولين صحيحين إذا حصل تقدمٌ كافٍ في الفسيولوجيا العصبية. لكن يبدو أنّه من المحتمل ألا يكون ممكنًا بتاتًا تقسيم الجزء السفلي من الدماغ بطريقة لا تُضعف من أدائه.

هل من المهم أن تظل حالة الانقسام الكامل هذه، لهذا السبب، مستحيلة دائمًا؟ بالنظر إلى غايات مناقشتي، إنّها لا تهم. إنّها استحالة تقنية فقط. إن الصفة الوحيدة للحالة التي يُمكن اعتبارها مستحيلة **للغاية**

---

(1) ويغينز (1)، ص. 50. قررت دراسة الفلسفة بالكامل تقريبًا لأنني تأثرت بحالة ويغينز للتخيلة.

-أي تقسيم وعي الشخص إلى تيارين منفصلين- هي الصفة التي حدثت بالفعل. كانت ستكون مهمة لو كانت هذه مستحيلة، لأنّها ربما كانت ستدعم ادّعاء ما حول ما نحن عليه حقًّا. ربما تكون قد دعمت الادّعاء بأننا أنوات ديكارتية غير قابلة للتجزئة. ومن ثَمّ من المهم أن يكون تقسيم وعي الشخص ممكنًا في الواقع. لا يبدو أنّ هناك صلة مماثلة بين وجهة نظر معينة حول ما نحن عليه حقًّا واستحالة تقسيم نصفي الدماغ السفلي وزرعهما بنجاح. ومن ثَمّ، لا توفر هذه الاستحالة أي سبب لرفض اعتبار الحالة المتخيلة التي نفترض فيها أن ذلك ممكن. قد يساعدنا النظر في هذه الحالة على تحديد ما نعتقد أنّه نحن وما نحن عليه في الحقيقة. كما أوضح مثال آينشتاين، قد يكون من المفيد النظر في تجارب فكرية مستحيلة.

قد يكون من المفيد أن أذكر مسبقًا ما أعتقد أن هذه الحالة تظهره. إنّها تقدم حجة أخرى ضد الرأي القائل بأننا كائنات موجودة بشكل منفصل. لكن الاستنتاج الرئيس الذي يجب استخلاصه هو أن هُويّة **الشخص ليست هي ما يهم**.

من الطبيعي أن نصدق أن هُويّتنا هي **ما** يهم. لنُعِد النظر في حالة الخط الفرعي، حيث تحدثتُ إلى نسختي المماثلة على سطح المريخ، وأنا على وشك الموت. لنفترض أننا نعتقد بأني ونسختي شخصان مختلفان. من الطبيعي إذًا أن أفترض أن توقعي سيئ بقدر الموت العادي. في غضون أيام قليلة، لن يوجد شخص حي يكون أنا. من الطبيعي أن نفترض أنّ **هذا** هو ما يهم. خلال مناقشة انقسامي، سأبدأ بوضع هذا الافتراض.

في هذه الحالة، سيتم زرع كل نصف من دماغي بنجاح في الجسد المتشابه تمامًا لأحد أخويّ. سيكون كلا الشخصين الناتجين متواصلين نفسيًا بي تمامًا، كما أنا الآن. فماذا يحدث لي؟

هناك أربعة احتمالات فقط: (1) لا أبقى على قيد الحياة؛ (2) أبقى على قيد الحياة باعتباري أحد الشخصين؛ (3) أبقى على قيد الحياة باعتباري الآخر؛ (4) أبقى على قيد الحياة باعتباري هما معًا.

نصوغ الاعتراض على (1) كالآتي: سأبقى على قيد الحياة إذا تم زرع دماغي بنجاح. وقد نجا الناس في الواقع بِرغْم تدمير نصف أدمغتهم. بالنظر إلى هذه الحقائق، يبدو من الواضح أنّني سأعيش إذا تمت زراعة نصف دماغي بنجاح، وتم تدمير النصف الآخر. فكيف أفشل في البقاء على

قيد الحياة إذا تمت زراعة النصف الآخر أيضًا بنجاح؟ كيف يُمكن أن يكون النجاح المزدوج فشلًا؟

لننظر في الاحتمالين الآتيين: ربما يكون نجاح واحد هو أقصى نتيجة. وربما سأكون أحد الشخصين الناتجين. يكمن الاعتراض هنا بأن كل نصف من دماغي، في هذه الحالة، يكون مماثلًا تمامًا، ومن ثَمَّ، سيكون مبدئيًا هو كل شخص ناتج عنه. بالنظر إلى هذه الحقائق، كيف يُمكنني البقاء على قيد الحياة باعتباري أحد الشخصين فقط؟ ما الذي يُمكن أن يجعلني أحدهما بدلًا من الآخر؟

لا يُمكن استبعاد هذه الاحتمالات الثلاثة باعتبارها غير متسقة. يُمكننا فهمها، لكننا عندما نفترض أن الهُويّة هي ما يهم، يكون الاحتمال (1) غير معقول. إذ لن يكون انقسامي سيئًا بقدر الموت. ولا يكون الاحتمالان (2) و(3) معقولين. يبقى الاحتمال الرابع، أي أبقى على قيد الحياة باعتباري الشخصين الناتجين معًا.

يمكن وصف هذا الاحتمال بعدة طرق. يُمكنني أولًا أن أدّعي أن: «ما أسميناه «الشخصين الناتجين» ليسا شخصين، بل شخص واحد. فأنا أنجو من هذه العملية التي يتجلى تأثيرها في أنّها تمنحني جسدين، وعقلًا منقسمًا».

لا يُمكن رفض هذا الادّعاء مباشرة. وكما بيّنتُ، يجب أن نعترف قدر الإمكان بأن الشخص يُمكن أن يكون له عقل منقسم. إذا كان ذلك ممكنًا، فقد يتحكم كل نصف من عقلي المنقسم في جسده الخاص. ولكن على الرغم من أن هذا الوصف للحالة لا يُمكن رفضه بدعوى استحالة تصوره، فإنه ينطوي على تشويهٍ كبير لمفهومنا للشخص. خلال امتحاني التخيل في الفيزياء، زعمت أن هذه الحالة تتعلق بشخصٍ واحدٍ فقط. كانت هناك صفتان للحالة جعلتا ذلك معقولًا. سرعان ما تم توحيد العقل المنقسم، وكان هناك جسد واحد فقط. إذا تم تقسيم العقل بشكل دائم، وتطور نصفاه بطرق مختلفة، فسيصبح من غير المعقول الزعم بأن الحالة تشمل شخصًا واحدًا فقط. (تذكر المريض الحقيقي الذي اشتكى أنّه عندما حضن زوجته، دفعتها يده اليسرى بعيدًا).

يبدو أن حالة الانقسام الكامل، حيث يوجد جسمان أيضًا، تجاوزت كثيرًا الحد الفاصل. بعد إجرائي لهذه العملية، يتمتع كلا «المنتجين» بجميع صفات الشخص. إذ يُمكنهما أن يعيشا في مكانين متباعدين من العالم.

هب أن لديهما ذكريات ضعيفة، وأن مظهرهما يتغيّر بطرق مختلفة. بعد سنوات عديدة، قد يلتقيان مجدّدًا، ويفشلان حتى في التعرف على بعضهما. قد نضطر إلى ادّعاء أن مثل هذا الزوج يلعبان كرة المضرب ببراءة: «ما تراه هناك شخص واحد يلعب كرة المضرب مع نفسه. يعتقد في كل من نصفي عقله بشكل خاطئ أنّه يلعب كرة المضرب مع شخص آخر». إذا لم نَصِر بعد اختزاليين، سنعتقد أنّه توجد إجابة واحدة حقيقية عن السؤال عما إذا كان هذان اللاعبان لكرة المضرب شخصًا واحدًا. بالنظر إلى ما نعنيه بكلمة «شخص»، يجب أن تكون الإجابة: لا. لا يُمكن أن يصدق أن من أعتبره غريبًا، ويقف هناك خلف الشبكة، هو في الحقيقة جزء آخر من ذاتي.

لنفترض أننا نعترف بأن «المنتجين» هما -كما يبدوان- شخصان مختلفان. هل لا يزال بإمكاننا الادّعاء بأني على قيد الحياة باعتباري هما معًا؟ هناك طريقة أخرى يُمكننا بها ذلك. قد أقول: «لقد نجوت من العملية كشخصين مختلفين. يُمكن أن يكونا شخصين مختلفين، لكنهما أنا، بالطريقة التي تُشكّل بها تيجان البابا الثلاثة تاجًا واحدًا»[1].

إن هذا الادّعاء متسق أيضًا. لكنه مرة أخرى يشوه إلى حد كبير مفهوم الشخص. يسعدنا أن نتفق على أن تيجان البابا الثلاثة، عند تجميعها، تكون تاجًا رابعًا. لكن من الصعب التفكير في شخصين يكونان معًا شخصًا ثالثًا. لنفترض أن الأشخاص الناتجين يتصارعون بشكل ثنائي. هل يوجد ثلاثة أشخاص يتقاتلون، واحد في كل جانب، والآخر فيهما معًا؟ ولنفترض أن إحدى الرصاصات تقتل. هل هناك فعلان: الأول جريمة قتل والثاني انتحار؟ كم من الأشخاص يظلون على قيد الحياة، واحد أم اثنان؟ ليس للشخص الثالث المركّب حياة عقلية منفصلة. من الصعب تصديق أنّه سيوجد بالفعل شخص ثالث. بدلًا من القول إن الشخصين الناتجين معًا يشكلانني، بحيث يكون الزوج ثلاثيًا، من الأفضل معاملتهم كزوج، ووصف علاقتهم بي بطريقة أبسط.

يمكن تقديم دعاوى أخرى. قد نقترح أن الشخصين الناتجين أصبحا **الآن** شخصين مختلفين، لكنهما قبل انقسامي، **كانا** الشخص نفسه. كانا أنا قبل انقسامي. لكن هذا اقتراح غامض. قد يكون الادّعاء بأنهما كانا معًا أنا قبل انقسامي. وفق هذا الحساب، كان هناك ثلاثة أشخاص مختلفين

(1) انظر ويغينز (1)، ص. 40. أنا مدين بهذه الطريقة المقترحة في الحديث، وبأحد الاعتراضات عليها، لمايكل وودز (Michael Woods).

حتى قبل انقسامي. إنّه أقل معقولية من الادّعاء الذي رفضته توا. (قد يُعتقد أنّني أسيء فهم هذا الاقتراح. قد يكون الادّعاء هو أن الشخصين الناتجين لم يكونا موجودَين، كأفراد منفصلين، قبل انقسامي. لكن إذا لم يكونا موجودين، فلن يصدق الزعم بأنهما كانا معًا أنا).

بدلًا من ذلك، قد يقترح أن **كلّ واحد** من الشخصين الناتجين **كان**، قبل انقسامي، أنا. وبعد انقسامي، لا أحد منهما أنا، لأنني غير موجود الآن. غير أنّه **لو كان** كل واحد من هذين الشخصين أنا، فإن كل ما حدث لي يجب أن يحدث لكلٍّ منهما. إذا لم أتمكن من النجاة من انقسامي، لن ينجو أي من هذين الشخصين. وبما أنّه يوجد شخصان ناتجان، فإن الحالة تتضمن **خمسة** أشخاص. إنّه استنتاج سخيف. هل يُمكن أن ننكر الافتراض الذي يستلزم هذا الاستنتاج؟ هل يُمكن أن ندّعي أنّه، على الرغم من أن كل واحد من الشخصين الناتجين **كان** أنا، فإن ما حدث لي لم يحدث لهؤلاء الأشخاص؟ هب أنّني لم أنقسم بعد. يصدُق الآن، بناءً على هذا الاقتراح، أن كل واحد من الشخصين الناتجين **هو** أنا. إذا كان ما حدث لي لا يحدث لـ س، فلن يكون س هو أنا.

توجد طرق بعيدة المنال لرفض هذه الدعوى الأخيرة. تلك التي تلتمس الدعاوى حول الهُويّة المتوترة. لنسمِّ أحد الشخصين الناتجين ليفتي (Lefty). قد أسأل:«هل **ليفتي وديريك بارفيت** اسمان للشخص عينه»؟ بالنسبة إلى الذي يعتقد في الهُويّة المتوترة، لا يعتبر هذا سؤالًا حقيقيًا. كما هو مبين كالتالي: تختلف الدعاوى المتعلقة بالهُويّة المتوترة اختلافًا جذريًا عن الطريقة التي نفكر بها الآن. سأذكر هنا فقط ما أعتقد أن الآخرين أثبتوه: لا تحل هذه الدعاوى مشكلتنا.

يقدم ديفيد لويس (David Lewis) اقتراحًا مختلفًا. يوجد شخصان، في نظره، يتشاركان جسدي حتى قبل انقسامي. إنّه اقتراح أنيق ومبدع في تفاصيله. لن أكرر هنا لماذا، لأنني ذكرت في مكان آخر أن هذا الاقتراح لا يحل مشكلتنا[1].

لقد ناقشت عدة وجهات نظر غير عادية حول ما يحدث عندما أنقسم. وفق هذه الآراء، تنطوي الحالة على شخص واحد، وثنائي، وثلاثي اثنان منهم يشكّلان الثالث، وخماسي. يُمكننا بلا شك استحضار الرباعي المفقود. ولكن سيكون من الممل النظر في المزيد من هذه الآراء. إذ تنطوي جميعها

(1) انظر مقال لويس: «البقاء والهُويّة» ومقالي: «لويس، بيري، وما يهم»، كلاهما في رورتي (RORTY).

على تشويهات كبيرة جدًّا لمفهوم الشخص. لذلك ينبغي لنا أن نرفض الاحتمال الرابع المقترح، أي الادّعاء بأنني أبقى، من بعض النواحي، على قيد الحياة باعتباري الشخصين الناتجين.

تُوجَد ثلاثة احتمالات أخرى: أن أكون **واحدًا**، أو **الآخر**، أو **لا أحد** من هذين الشخصين. تبدو هذه الدعاوى الثلاثة غير معقولة. لاحظ بعد ذلك أننا، كما حدث من قبل، لا نستطيع **اكتشاف ما** يحدث حتى لو كان بإمكاننا إجراء هذه العملية بالفعل. لنفترض، على سبيل المثال، أنّني على قيد الحياة كواحد من الأشخاص الناتجين، سأعتقد أنّني نجوت. لكني سأعلم أن الشخص الناتج الآخر يعتقد خطأ أنّه هو أنا وأنه نجا. وبما أنّني عرفت ذلك، فلن أستطيع الثقة باعتقادي الخاص. إذ قد أكون الشخص الناتج ذا الاعتقاد الخاطئ. ونظرًا لأننا سندعي معًا أننا أنا، فلن يكون لدى الآخرين أي سبب لتصديق أحدنا دون الآخر. حتى لو قمنا بهذه العملية، فلن نتعلم شيئًا.

مهما حدث لي، لن نستطيع اكتشاف ما حدث. مما يقترح إجابة أكثر جذرية عن سؤالنا. إنّها تقر بأنّ وجهة نظر الاختزالي صحيحة. ربما لا توجد هنا احتمالات مختلفة، يُمكن أن يكون كل واحد منها هو ما يحدث، برغم أننا لن نتمكن من معرفة أيها سيحدث فعلًا. ربما عندما نعلم أن كل شخص ناتج سيكون له نصف عقلي، وأنه سيكون متصلًا بي نفسيًّا، سنعرف كل شيء. ما الذي نفترضه عندما نقترح، على سبيل المثال، أن أحد الأشخاص الناتجين قد يكون أنا؟ ما الذي يجعل هذا الجواب حقيقيًا؟

أعتقد أنّه لا يُمكن أن توجد احتمالات مختلفة، بحيث قد يكون كل واحد منها هو الحقيقة، ما لم نكن كائنات موجودة بشكل منفصل، مثل الأنا الديكارتية. إذا كان ما أنا عليه حقًّا هو أنا بعينها، فإن ذلك يفسر كيف يُمكن أن يكون أحد الأشخاص الناتجين أنا. قد يصدق أنّه في دماغ هذا الشخص وجسده استعادت هذه الأنا وعيها.

إذا كنا نؤمن بالأنا الديكارتية، فقد نستحضر حمار باريدان (Buridan's ass) الذي يتضور جوعًا حتى الموت بين كومتين من التبن مغذيتين بالقدر نفسه. ليس لهذا الحمار سبب لأكل إحدى هاتين الكومتين من التبن قبل الأخرى. نظرًا لكونه دابة مفرطة في العقلانية، فقد رفض اتخاذ قرار في غياب سبب يدعمه. في ما يخص مثالي، لن يوجد سبب يجعل الأنا الخاص الذي يجب أن أستيقظه هو أحد الشخصين الناتجين. غير أن هذا قد يحدث توا، بطريقة عشوائية، كما يزعم بالنسبة إلى الجزيئات الأساسية.

يكمن السؤال الأصعب، بالنسبة إلى المُعتقِدين في الأنا الديكارتية، في ما إذا كنت سأعيش على الإطلاق. بما أن كل فرد من الأشخاص الناتجين سيكون متصلًا نفسيًا بي، فلن يكون هناك دليل يدعم أي إجابة عن هذا السؤال. تحتفظ هذه الحجة بقوتها، حتى لو كنت أنا ديكارتية.

كما كان من قبل، قد يعترض الديكارتي على أنّني قد أخطأت في وصف ما سيحدث. وقد يدّعي أنّه إذا أجرينا هذه العملية، لن يصدق في الواقع أن يكون **كلا** الشخصين الناتجين متصلين بي نفسيًا. قد يصدق أن أحد هذين الشخصين كان متصلًا بي نفسيًا. في كلا الحالتين، سيكون هذا الشخص أنا. قد يصدق بدلًا من ذلك أن لا أحد منهما كان متصلًا بي نفسيًا. في هذه الحالة، لن أبقى على قيد الحياة. في كل حالة من هذه الحالات الثلاث، سنعلم الحقيقة.

تعتمد جودة هذا الاعتراض على ماهية العلاقة بين خصائصنا النفسية وحالات أدمغتنا. كما قلتُ، لدينا أدلة قاطعة على أن حامل الاستمرارية النفسية **ليس** غير قابل للتجزئة. في الحالات الفعلية التي تم فيها فصل نصفي الدماغ، أنتج ذلك سلسلتين من الأفكار والأحاسيس. وكان هذان التياران للوعي متصلين نفسيًا مع التيار الأصلي. وهكذا، اتخذت الاستمرارية النفسية، في العديد من الحالات الفعلية، شكلًا من أشكال الانقسام. تدحض هذه الحقيقة الاعتراض المقدم توًا. إنّها تعلل ادعائي بأنه في حالة انقسامي المتخيلة، سيكون كلا الشخصين الناتجين متصلًا بي نفسيًا. ونظرًا لذلك، لا يُمكن تقديم وجهة النظر الديكارتية هنا إلا في الصيغة الأكثر إثارة للشك، أي التي لا تربط بين الأنا وأي حقائق يُمكن ملاحظتها أو استبطانها. حتى لو كنت مثل هذه الأنا، لن أستطيع أن أعرف ما إذا كنت قد نجوت أم لا. إن هذه الحالة، بالنسبة إلى الديكارتيين، مشكلة بلا حل ممكن.

لنفترض، للأسباب المذكورة سابقًا، أننا نرفض الادّعاء بأنَّ كل واحد منا هو حقًّا أنا ديكارتية. ونرفض الادّعاء بأن الشخص هو أي نوع آخر من الكائنات الموجودة بشكل منفصل، بصرف النظر عن دماغه وجسده، والأحداث العقلية والجسدية المختلفة. كيف إذًا يجب أن نجيب عن سؤال حول ما يحدث عندما أنقسم؟ لقد ميزت بين أربعة احتمالات. عندما ناقشت كل احتمال على حدة، بدا أن هناك اعتراضات قوية على الادّعاء بأنه سيكون هناك ما يحدث. إذا اعتبرنا أن هذه إمكانيات مختلفة، قد يكون أي منها هو ما يحدث، فستكون الحالة مشكلة بالنسبة إلينا أيضًا.

تختفي المشكلة من وجهة نظر الاختزالي. إذ من وجهة النظر هذه، لا تصف الدعاوى التي ناقشتها احتمالات مختلفة، والتي قد يكون أي منها صحيحًا، ويجب أن يكون أحدها صحيحًا. إن هذه الدعاوى مجرد وصف مختلف للنتيجة نفسها. إننا نعرف ما هذه النتيجة.

سيكون هناك شخصان مستقبليان، لكل منهما جسد أحد أشقائي، وسيكون متصلًا نفسيًا بي تمامًا لأنّ له نصف دماغي. عندما نعلم ذلك، نعلم كل شيء. قد أسأل: «لكن هل يجب أن أكون أحد هذين الشخصين، أو الآخر، أم لا أحد منهما»؟ بيد أني سأعتبر هذا سؤالًا فارغًا. إليك سؤال مماثل: في سنة 1881 انقسم الحزب الاشتراكي الفرنسي. ماذا حدث؟ هل انتهى وجود الحزب الاشتراكي الفرنسي، أم أنّه استمر من خلال وجود أحد الحزبين الجديدين أو الآخر؟ بالنظر إلى بعض التفاصيل الإضافية، سيكون هذا السؤال فارغًا. حتى لو لم تكن لدينا إجابة عن هذا السؤال، يُمكننا أن نعرف ما حدث بالضبط.

يجب أن أميز الآن بين طريقتين قد يكون بهما السؤال فارغًا. يجب أن ندّعي، في ما يخص بعض الأسئلة، أنّها فارغة وأن ليس لها أجوبة على حد سواء. يُمكننا أن نقرر **إعطاء** هذه الأسئلة إجابات، لكن قد يصدق أن تكون أي إجابة محتملة تعسفية. إذا كان الأمر كذلك، فسيكون من العبث وربما من المضلّل إعطاء مثل هذه الإجابة. يصدق هذا على السؤال: «هل سأبقى على قيد الحياة»؟ في الحالات المركزية في الطيف الموحّد. وسيصدق في الحالات المركزية في الأطياف الأخرى، إذا لم أتمكن من البقاء على قيد الحياة في حالة الطرف البعيد.

يوجد نوع آخر من الحالات التي قد يكون فيها السؤال فارغًا. في مثل هذه الحالات، يكون لهذا السؤال، بمعنى ما، جواب. يكون السؤال فارغًا لأنه لا يصف الاحتمالات المختلفة التي قد يكون أي منها صحيحًا، ويجب أن يكون أحدها صحيحًا. يمنحنا السؤال فقط أوصافًا مختلفة للنتيجة نفسها. ويمكن أن نعرف الحقيقة الكاملة حول هذه النتيجة دون اختيار أحد هذه الأوصاف. لكن إذا قررنا إعطاء إجابة هذا السؤال الفارغ، فإن أحد هذه الأوصاف ستكون أفضل من الأخرى. وبما أن الحال على هذا النحو، يُمكننا الادّعاء بأن هذا الوصف إجابة عن هذا السؤال. وأزعم أنّه يوجد أفضل وصف للحالة التي أنقسم فيها. يكمن هذا الوصف الأفضل في أنّه لن يكون أيٌّ من الشخصين الناتجين أنا.

نظرًا لأن هذه الحالة لا تنطوي على إمكانيات مختلفة، فإن السؤال المهم ليس: «ما أفضل وصف»؟ بل: «ماذا يجب أن يهمّني؟ كيف ينبغي أن أنظر إلى احتمال الانقسام؟ هل يجب أن أعتبره مثل الموت، أم مثل البقاء على قيد الحياة؟» عندما نُجيب عن هذا السؤال، يُمكننا أن نقرر ما إذا كنت قد قدّمت أفضل وصف.

قبل مناقشة ما يهم، سأفي بوعدٍ سابق. يكمن أحد الاعتراضات على المعيار النفسي في أن الاستمرارية النفسية تقتضي هُويّة الشخص. أجبت على هذا الاعتراض، في حالة الذاكرة، من خلال التماس المفهوم الأوسع لشبه الذاكرة. لدى جين شبه ذكريات عن تجارب شخص آخر في الماضي. ويقدم انقسامي مثالًا آخر. نظرًا لأن شخصًا واحدًا على الأقل من الشخصين الناتجين لن يكون أنا، يُمكنه أن يتذكّر بشكل مشابه عيش حياة شخص آخر.

لم أثبت خلال وصف العلاقات الأخرى التي تنطوي على الاستمرارية النفسية، أننا لا نحتاج إلى افتراض هُويّة الشخص. الآن وقد وصفت انقسامي، يُمكن إثبات ذلك بسهولة. توجد علاقة مباشرة أخرى هي العلاقة بين النية والفعل اللاحق الذي يتم من خلاله تحقيق هذه النية. قد تعتبر كوننا يُمكن أن ننوي تحقيق أفعالنا فقط حقيقة منطقية. غير أننا نستطيع استعمال مفهوم جديد هو **شبه النية**. إذ يُمكن لشخص واحد أن ينوي بشكل مشابه القيام بأفعال شخص آخر. عندما تسري هذه العلاقة، فإنّها لا تقتضي هُويّة الشخص.

توضح حالة الانقسام ما يلزم عن ذلك. يُمكنني أن أنوي بشكل مشابه أن أحد الشخصين الناتجين يجوب العالم، والآخر يبقى في البيت على حد سواء. إن ما أنويه بشكلٍ مشابهٍ سيُنجز، ليس من قِبلي، بل من قِبل الشخصين الناتجين. عادة إذا كنت أنوي أن يقوم شخص آخر بعمل شيء ما، فلن أستطيع دفعه إلى فعل ذلك ببساطة عن طريق تكوين هذه النيّة. ولكن، إذا كنت على وشك الانقسام، فسيكون ذلك ببساطة كافيًا لتكوين أشباه نيّات. سيرث كلا الشخصين الناتجين أشباه النيّات هذه، وسيحققانها ما لم يغيرا عقليهما الموروثين. وبما أنهما قد يغيران عقليهما، فلست متأكدًا من أنهما سيفعلان ما نويته بشكل مشابه. غير أن الشيء نفسه يصدُق في حياتي الخاصة. بما أنّني قد أغيّر رأيي، فإنّني لست متأكدًا من أنّني سأفعل ما أنوي فعله الآن. غير أنّ لديّ قدرة ما على السيطرة على

مستقبلي من خلال تكوين نيّات حازمة. إذا كنت على وشك الانقسام، فسيكون لدي القدر نفسه من القدرة، من خلال تشكيل أشباه النيّات، للسيطرة على مستقبل الشخصين الناتجين.

تنطبق ملاحظات مماثلة على جميع الروابط النفسية المباشرة الأخرى من قبيل تلك التي تتدخل في استمرارية الشخصية. تقوم جميع هذه الروابط بيني وبين كل واحد من الشخصين الناتجين. ونظرًا لأن شخصًا واحدًا على الأقل من هؤلاء الأشخاص لا يُمكنه أن يكون أنا، فلا واحد من هذه الروابط يقتضي هُويّة الشخص.

90. ما الذي يهم عندما أنقسم؟

قد يرى بعض الناس أن الانقسام سيّئ مثل الموت العادي، أو سيّئ مثله تقريبًا. إن ردّ الفعل هذا غير عقلاني. يجب أن نعتبر الانقسام جيدًا تقريبًا مثل البقاء على قيد الحياة. كما قلت، سيكون «مُنتِجًا» هذه العملية شخصين مختلفين. لننظر في علاقتي بكل واحد من هذين الشخصين. هل تفشل هذه العلاقة في تضمُّنها لبعض العناصر الحيوية الموجودة في البقاء العادي؟ يبدو واضحًا أنّها لا تفشل في ذلك. سأبقى على قيد الحياة لو بقيت في العلاقة نفسها مع شخص واحد فقط من الشخصين الناتجين. ذلك أن الشخص يتمكّن حقا من البقاء على قيد الحياة حتى لو أتلف نصف دماغه. وبعد التفكير، كان من الواضح أنّي سأعيش لو تم زرع دماغي بالكامل في جسد أخي. لذلك كان من الواضح أنّي سأظل على قيد الحياة لو أُتلف نصف دماغي، وزرع النصف الآخر بنجاح في جسد أخي. هكذا تشتمل علاقتي بكل واحد من الشخصين الناتجين، في الحالة التي ندرسها الآن، على كل ما سأحتاج من أجل البقاء على قيد الحياة باعتباري هذا الشخص. لا يُمكن أن تكون **طبيعة** علاقتي مع كل واحد من الشخصين الناتجين، في هذه الحالة، هي ما يسبب فشل البقاء على قيد الحياة. لا شيء **ناقص**. يكمن الخطأ فقط في النسخ.

لنفترض أنّي أقبل هذا، لكني ما زلت أعتبر الانقسام سيّئًا كالموت تقريبًا. حينئذ لا يُمكن الدفاع عن رد فعلي. سأكون مثل شخص، عندما يتم إخباره عن دواء يُمكن أن يضاعف سنوات حياته، يعتبر تناول هذا الدواء بمثابة الموت. يكمن الفرق الوحيد في حالة الانقسام في أن السنوات

الإضافية يجب أن تمر بشكل متزامن. إنّه فرق مثير للاهتمام ولكن هذا لا يعني أنّه لا توجد سنوات تمر. قد نقول: «ستفقد هويتك. ولكن هناك طرق مختلفة لفعل ذلك، إحداها الموت، وثانيها الانقسام. إن اعتبارهما الشيء نفسه مثل الخلط بين اثنين وصفر. إن البقاء المزدوج على قيد الحياة ليس هو نفسه البقاء على قيد الحياة العادية. ولكن هذا لا يجعله موتًا. إنّه بالأحرى أقل شبهًا بالموت».

تكمن مشكلة البقاء المزدوج في أنّه لا يتناسب مع منطق الهُويّة. ومثل العديد من الاختزاليين، أزعم:

> **العلاقة عل** هي ما يهم. عل هي الترابط النفسي و/أو الاستمرارية النفسية، مع النوع الحقيقي من الأسباب[1].

كما أدعي:

> عند اعتبار ما يهم، يُمكن أن يكون نوع السبب الحقيقي أي سبب.

قد يطالب اختزاليون آخرون بأن تكون عل سببًا موثوقًا به، أو لديها سببها الطبيعي. لتأجيل هذا الخلاف، ضع في اعتبارك فقط الحالات التي يكون لـ عل سببها الطبيعي. في هذه الحالات، سيقبل جميع الاختزاليين الدعوى التالية: سيكون الشخص المستقبلي أنا إذا كان سيرتبط بي كما أنا الآن بواسطة عل، ولن يوجد شخص مختلف مرتبطًا بي بواسطة عل. وإذا لم يوجد شخص مختلف من هذا القبيل، فإن حقيقة كون هذا الشخص المستقبلي سيكون أنا تكمن فقط في حقيقة قيام العلاقة عل بيننا. لا يوجد شيء بالنسبة إلى هُويّة الشخص أكثر من قيام العلاقة عل. في جميع الحالات الحقيقية تقريبًا، تتّخذ عل شكل تقابل الواحد بالواحد. إذ تقوم بين شخص موجود حاليًا وشخص واحد في المستقبل. عندما تتخذ عل شكل تقابل الواحد بالواحد، إذ يُمكننا استخدام لغة الهُويّة. يُمكننا الادّعاء بأن هذا الشخص المستقبلي سيكون هذا الشخص الحالي.

في الحالة المتخيّلة التي أنقسم فيها، تتخذ عل شكلًا متفرعًا. غير أن هُويّة الشخص لا يُمكن أن تأخذ شكلًا متفرعًا. لا يُمكن أن أكون أنا والشخصان الناتجان الشخص نفسه. وبما أنّه لا يُمكنني أن أكون مماثلًا لشخصين

---

(1) يدخل ضمن الاختزاليين الآخرين الذين أتفق معهم بشكل عام هربرت بول غرايس (H.P Grice) (ضمن بيري (1))، وألفرد جيل آير (A. J. Ayer) (انظر بشكل خاص «مفهوم الشخص») ، في آير (1)، وأ. كوينتون، ج. ل. ماكي، (في ماكي (4) و(5))، وج. بيري، خاصة في «أهمية أن تكون مماثلًا»، في رورتي (RORTY)، وفي بيري (2)، د. ك. لويس (رورتي)، وشوميكر (في كتابه: هُويّة **الشخص** (Personal Identity)، للاكويل، 1984).

مختلفين، وسيكون اعتبار أحد هذين الشخصين أنا أمرًا تعسفيًا، فيمكننا وصف الحالة على أفضل وجه بالقول إن لا أحد منهما سيكون أنا.

ما هي العلاقة المهمة؟ هل ما يهم هو هويتك الشخصية أم العلاقة عل؟ في الحالات العادية، لا نحتاج إلى تحديد أيهما مهم، لأن هاتين العلاقتين تتطابقان. وحيث في حالة انقسامي لا تتطابق هاتين العلاقتين، وجب أن نقرر أيهما مهم.

إذا كنا نعتقد أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، فيمكننا أن ندّعي بشكل معقول أن الهُويّة هي ما يهم. وفق هذا الرأي، تعتبر هُويّة الشخص حقيقة عميقة أخرى. لكن لدينا دليلٌ كافٍ لرفض هذا الرأي. إذا كنا اختزاليين، فلا يُمكننا أن ندّعي بشكل معقول أن الهُويّة، من بين هاتين العلاقتين، هي ما يهم. من وجهة نظرنا، تكمن حقيقة هُويّة الشخص فقط في قيام العلاقة عل عندما تتّخذ شكلًا غير متفرّع. وإذا كانت هُويّة الشخص تكمن في هذه العلاقة الأخرى فقط، فيجب أن تكون هذه العلاقة الأخرى هي ما يهم.

قد يتم الاعتراض على ذلك بالقول: «أنت مخطئ في الادّعاء بأنه لا يوجد شيء بالنسبة إلى الهُويّة أكثر من العلاقة عل. كما قلت، لهوية الشخص صفة إضافية، غير متضمَّنة في العلاقة عل. تكمن هُويّة الشخص في قيام عل بشكل أحادي، أي تقوم بين شخص واحد حاضر وشخص **واحد فقط** في المستقبل. ونظرًا لوجود شيء ما إضافي بالنسبة إلى هُويّة الشخص أكثر منه بالنسبة إلى العلاقة عل، يُمكننا أن ندّعي بشكل عقلاني أن ما يهم، من بين العلاقتين، هو الهُويّة».

في الرد على هذا الاعتراض، من المفيد استخدام بعض الاختصارات. لنرمز إلى هُويّة الشخص بـ هش. ولنرمز للعلاقة التي تقوم بشكل أحادي، أو بصيغة تقابل الواحد بالواحد، بـ عو. يُمكن التعبير عن الرأي الذي أتبنّاه بهذه الصيغة:

هش = عل + عو.

معظمنا مقتنع بأهمية هش، أو لها قيمة. هب أن عل قد يكون لها أيضًا قيمة. سنكون أمام أربعة احتمالات:

(1) عل من دون عو ليس لها قيمة.

(2) عو تعزز قيمة عل، لكن عل لها قيمة حتى من دون عو.

(3) عو لا تُحدث فارقًا في قيمة عل.

(4) عو تقلل من قيمة عل (لكن ليس بما يكفي لإزالة هذه القيمة، لأن عل + عو = هش، التي لها قيمة).

هل يُمكن لوجود أو غياب عو أن يُحدث فارقًا كبيرًا في قيمة عل؟ إن هذا غير معقول كما سأبيّن لاحقًا. إذا كنت سأرتبط بشخص ما في المستقبل بواسطة عل، فإنّ وجود عو أو غيابها لا يُحدث فارقًا في الطبيعة الجوهرية لعلاقتي بهذا الشخص. وما يهم أكثر هو الطبيعة الجوهرية لهذه العلاقة.

وبما أن الأمر كذلك، فسيظل لـ عل من دون عو على الأقل معظم قيمتها. إن إضافة عو تنتج عل=هش. إذا لم تؤدّ إضافة عو إلى زيادة كبيرة في قيمة عل، فيجب أن تكون عل هي ما يهم بشكل أساسي، وغالبًا ما تكون هش مهمة فقط بسبب وجود عل. إذا كانت عو لا تُحدث فارقًا في قيمة عل، فإن هش تهم فقط بسبب وجود عل. وبما أنّه يُمكن الادّعاء بشكل معقول أن عو تُحدث فارقًا بسيطًا، فقد يكون لـ هش، مقارنة بـ عل، قيمة إضافية معينة. غير أن هذه القيمة ستكون أقل بكثير من القيمة الجوهرية لـ عل. تكون قيمة هش أقل بكثير من القيمة التي ستكون لـ عل في غياب هش، عندما تفشل عو في القيام.

إذا تم وضعت من تلقاء نفسها، فسيكون من الصعب قبول الرأي القائل بأن هُويّة الشخص ليست هي ما يهمّ. لكنني أعتقد أن هذه الصعوبة تختفي عندما ننظر في حالة الانقسام. عندما ندرك **لماذا** لن يكون أي الشخصين الناتجين هو أنا، أعتقد أنّه يُمكننا أيضًا أن ندرك، بعد تفكير، أن هذا لا يهم، أو يهم قليلًا فقط.

تدعم حالة الانقسام جزءًا من وجهة النظر الاختزالية: أي الادّعاء بأن هُويتنا ليست هي ما يهم. لكن هذه الحالة لا تدعم ادّعاءً اختزاليًا آخر مفاده أن هُويّتنا يُمكن أن تكون غير محددة. إذا تخلينا عن الرأي القائل بأن الهُويّة هي ما يهم، يُمكننا الزعم **بوجود** إجابة هنا عن سؤالي. لن يكون أي من الشخصين الناتجين هو أنا. وأنا على وشك الموت. حينما كنا نعتقد أن الهُويّة هي ما يهم، استلزمت هذه الدعوى، بشكل غير معقول، أنّه يجب عليّ اعتبار انقسامي سيئًا تقريبًا بقدر الموت العادي. لكن هذه اللامعقولية تختفي إذا زعمنا بدلًا من ذلك أن طريقة الموت هذه جيدة مثل البقاء على قيد الحياة العادية.

لا يزال هناك مجال لخلافات بسيطة. على الرغم من أن عل هي ما يهم بالأساس، إلا أن عو يُمكن أن تحدث فارقًا بسيطًا. إذ يُمكن أن أعتبر انقسامي أفضل إلى حدٍّ ما من البقاء العادي، أو أسوأ منه إلى حدٍّ ما.

لماذا قد أعتبره أسوأ إلى حدٍّ ما؟ قد أزعم أن العلاقة بيني وكل واحد من الشخصين الناتجين ليست هي العلاقة التي تهم عند البقاء العادي على قيد الحياة. وذلك ليس لأن شيئا ما ناقص، بل لأنَّ الانقسام ينتج **الكثير جدًّا**. قد أعتبر أن كل فرد من الشخصين الناتجين ستكون له، من ناحية ما، حياة أسوأ من حياتي. سيتعين على كل شخص العيش في عالم يوجد فيه شخص آخر يشبه، على الأقل في البداية، نفسه تمامًا. قد تكون هذه غرابة غير مستحبة، ستثير مشاكل عملية. لنفترض أن أكثر ما أريده هو تأليف كتابٍ معين. سيكون هذا ما يريده كل واحد من الشخصين الناتجين. ولكن سيكون من غير المجدي بالنسبة إليهما معًا أن يكتبا هذا الكتاب. سيكون من غير المجدي لهما معًا أن يفعلا ما يريدانه أكثر.

تأمّل في ما يلي العلاقات بين الشخصين الناتجين والمرأة التي أحبها. أستطيع أن أفترض أنّها ستحبهما معًا لأنها تحبني. بيد أنّها لن تستطيع إعطاءهما معًا الاهتمام غير المجزأ الذي نمنحه حاليًا لبعضنا.

وبهذه الطرق وغيرها، قد لا تكون حياة الشخصين الناتجين جيدة مثل حياتي. وهو ما قد يعلل اعتباري لانقسامي ليس جيدًا مثل البقاء العادي على قيد الحياة. لكنه لا يُمكن أن يعلل اعتبار الانقسام أقل جودة أو كونه سيّئًا مثل الموت. يجب أن نشير إلى أن هذا الاستدلال يتجاهل حقيقة أن هاتين الحياتين، إذا أخذناهما معًا، ستكونان ضعف طول بقية حياتي.

بدلًا من اعتبار الانقسام أسوأ إلى حدٍّ ما من البقاء العادي على قيد الحياة، قد أعتبره أفضل. وأبسط سبب في ذلك هو السبب المقدم توًّا: مضاعفة السنوات التي ستعاش. قد تكون لدي أسباب أكثر تحديدًا. ومن ثَمّ، قد توجد مهنتان تدومان مدى الحياة، وأريد بشدة الاستمرار في مزاولتهما معًا. ربما أريد بشدة أن أكون روائيًا وفيلسوفًا. إذا انقسمت، يُمكن لكل من الشخصين الناتجين متابعة إحدى هاتين المهنتين. وسيكون كل منهما سعيدًا إذا نجح الآخر. ومثلما يُمكن أن نفخر بإنجازات أطفالنا، سيفخر كل واحد من الشخصين الناتجين ويسعد بإنجازات الآخر.

إذا كان لدي طموحان قويّان ومتنافيان، فإن الانقسام يوفر طريقة

لتحقيقهما ترضي كل شخص ناتج. إنّها طريقة يُمكن أن يكون الانقسام فيها أفضل من البقاء العادي على قيد الحياة. ولكن هناك مشاكل أخرى لا يُمكن أن يحسمها الانقسام بالكامل. لنفترض أنّي ممزق بين واجب غير سار ورغبة مغرية. لم أتمكن من حل هذه المشكلة بالكامل من خلال شبه النية بجعل أحد الشخصين الناتجين يقوم بواجبي، وشبه النية بجعل الآخر يفعل ما أرغب فيه. سيكون الشخص الناتج الذي نويت بشكل مشابه أن يقوم بواجبي هو نفسه ممزّقًا بين الواجب والرغبة. لماذا يجب أن يكون **هو** الشخص الذي يؤدي واجبي غير السار؟ يُمكننا توقع المتاعب هنا. قد يتم القيام بواجبي إذا لم يكن من الممكن تحقيق الرغبة المغرية من قبل أكثر من شخص واحد. قد تكون الرغبة هي الهروب مع شخص يريد رفيقًا واحدًا فقط. يجب أن يتنافس الشخصان الناتجان ليصبحا هذا الرفيق الواحد. ومن يفشل في هذه المنافسة قد يقوم، على مضض، بأداء واجبي. ستحلّ مشكلتي، ولكن بطريقة أقل جاذبية.

ستبدو هذه الملاحظات سخيفة بالنسبة إلى أولئك الذين لم يقتنعوا بعد بأن وجهة نظر الاختزالي صحيحة، أو أن الهُويّة ليست هي ما يهم. قد يقول مثل هذا الشخص: «إذا لم **أكن** أحد الشخصين الناتجين، فلن يحقق الانقسام طموحاتي. حتى لو كان أحد الشخصين الناتجين روائيًا ناجحًا، والآخر فيلسوفًا ناجحًا، فإن هذا لا يحقق أيًا من طموحاتي. إذا كان أحد طموحاتي هو أن أكون روائيًا ناجحًا، فإن طموحي هو أن أكون **أنا** روائيًا ناجحًا. لن يتحقق هذا الطموح إذا توقفت عن الوجود وكان **شخص آخر** روائيًا ناجحًا. وهذا ما سيحدث إذا لم أكن أيًا من الشخصين الناتجين».

يفترض هذا الاعتراض وجود سؤال حقيقي عما إذا كنت سأكون أحد الشخصين الناتجين أم الآخر، أم لا أحد منهما. من الطبيعي أن نسلّم بأن هذه الاحتمالات الثلاثة مختلفة، لن يكون أي منها هو ما يحدث. ولكن كما قلت، ما لم أكن كائنًا موجودًا بشكل منفصل، مثل الأنا الديكارتية، لا يُمكن أن تكون هذه الاحتمالات الثلاثة مختلفة. لا يوجد شيء يُمكن أن يجعل من الصحيح أن أيًا من الثلاثة قد يكون هو ما يحدث بالفعل. (يتوافق هذا مع ادعائي بوجود أفضل وصف لهذه الحالة، أي لن أكون أيًا من الشخصين الناتجين. وهذا لا يلزمني بالرأي القائل بوجود احتمالات مختلفة. لن يكون الحال كذلك إلا إذا **أمكن** أن يكون أحد الأوصاف الأخرى هو الحقيقة -وهو ما أنكره).

يمكن أن نقدم وصفًا مختلفًا. يُمكننا القول إنّني سأكون الشخص الناتج الذي سيصبح روائيًا ناجحًا. غير أنّه سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن طموحي سيتحقق إذا وفقط إذا **اعتبرنا** هذا الشخص الناتج أنا. إن كيفية اختيارنا وصف هذه الحالة ليس له أهمية عقلانية أو أخلاقية.

سأقوم الآن بمراجعة ما زعمت. عندما ناقشت الأطياف النفسي والجسدي والموحد، بيّنت أن هُويّتنا يُمكن أن تكون غير محددة. لكن هذا ليس وجهة النظر الطبيعية. إننا نميل إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يكون للسؤال: «هل أنا على وشك الموت»؟ دائمًا جواب، ويجب أن يكون إمّا بنعم أو لا. إننا نميل إلى الاعتقاد بأن هُويّتنا يجب أن تكون محددة. لقد بينت أن هذا لا يصدق إلا إذا كنا كائنات موجودة بشكل منفصل مثل الأنوات الديكارتية. لا يُمكننا أن ننكر أن الشخص كائن من هذا القبيل ونصرّ، في الوقت نفسه، على أن استمرار وجود شخص لديه الصفات الخاصة نفسها التي يسندها الديكارتيون إلى وجود الأنا. واعترفت بأننا ربما كنا مثل هذه الكائنات. بيد أن هناك الكثير من الأدلة ضد هذا الرأي.

إذا أنكرنا أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، فيجب أن نكون، كما زعمت، ذوو نزعة اختزالية. تتجلّى أحد مزاعم الاختزاليّ في أنّه يُمكننا تخيُّل الحالات التي لا يكون فيها للسؤال: «هل أنا على وشك الموت»؟ إجابة، ويكون فارغًا. يبدو أن وجهة النظر الأقل غير معقولية حول الحالات المركزية في الطيف الموحد. يكمن ادّعاء آخر للاختزاليين في أن هُويّة الشخص ليست هي ما يهم. ويبدو أنّه وجهة النظر الأقل غير معقولية حول حالة انقسامي. من بين هذين الادعاءين للاختزالي، يعتبر الثاني أكثر أهمية، لأنه ينطبق على حياتنا الخاصة.

إذا قبلنا وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية، فلدينا المزيد من الأسئلة التي تستوجب الإجابة حول ما يهم. إنّها أسئلة حول الأهمية العقلانية والأخلاقية لبعض الوقائع. ولكن، من وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية، تتوقف ما تسمى بـ«الحالات المشكلة» عن إثارة مشاكل حول ما يحدث. وحتى عندما لا يكون لدينا أي جواب عن سؤال حول هُويّة الشخص، يُمكننا أن نعرف كل شيء عما يحدث.

هل أغفلت وجهة نظر ما؟ لقد زعمت أنّه إذا رفضنا الرأي القائل بأننا كائنات موجودة بشكل منفصل، فينبغي لنا قبول بعض صيغ وجهة النظر الاختزالية. لكن بعض الكتّاب يدافعون عن وجهات نظر ليست صيغًا واضحة لأي من وجهات النظر هذه. لذلك سأناقش ما يدعيه هؤلاء الكتّاب.

91. لماذا لا يوجد معيار للهوية يُمكن أن يستوفي مطلبين معقولين؟

إلى جانب الحجة التي نوقشت في المبحث 83، يقدم وليامز حجةً أخرى ضد المعيار النفسي. قد يكون من المفيد مرة أخرى أن أذكر مقدمًا ما أعتقد أن هذه الحجة تثبته. يدعي وليامز أن معيار هُويّة الشخص يجب أن يستوفي مطلبين. سأزعم أنّه **لا** يوجد **أي** معيار معقول للهوية يُمكنه استيفاء المطلبين. في المقابل، من وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية، يُمكن استيفاء المطالب المماثلة. ومن ثَمَّ، تعطينا الحجة أسبابًا إضافية لقبول وجهة النظر هذه. لكن حجة وليامز لا تسلّم بوجهة نظر النزعة الاختزالية. وعليه، عند مناقشة الحجة سأضع هذا الرأي جانبًا لفترة وجيزة. يُمكنها أن توضع جانبًا، لتظهر مرة أخرى عندما يتطلّب العمل ذلك.

تطور حجة وليامز ملاحظة لرايد ضد ادّعاء لوك بأن كل من «لديه وعي بالأفعال الحاضرة والماضية هو الشخص نفسه الذي تنتمي إليه». يلزم عن ذلك، كما يقول رايد، «أنه إذا أمكن نقل الوعي نفسه من كائن عاقل إلى آخر... فإن اثنين أو عشرين من الكائنات العاقلة قد تكون الشخص نفسه»[1].

يجادل وليامز على النحو التالي: إن الهُويّة علاقة تقابل الواحد بالواحد منطقيًّا. ومن المستحيل منطقيًّا أن يكون شخص واحد مماثلًا لأكثر من شخص واحد. لا أستطيع أن أكون شخصًا واحدًا مثل شخصين مختلفين. كما رأينا، إن الاستمرارية النفسية ليست علاقة تقابل الواحد بالواحد منطقيًّا. يُمكن لشخصين مختلفين أن يكونا في المستقبل متصلين بي نفسيًّا. ونظرًا لأن هذين الشخصين المختلفين لا يُمكنهما أن يكونا معًا أنا، فلا يُمكن للاستمرارية النفسية أن تكون معيارًا للهوية. وعليه يدعي وليامز أن معيار الهُويّة يجب أن يكون بحد ذاته علاقة تقابل الواحد بالواحد منطقيا لكي يكون مقبولًا. يجب أن يكون علاقة لا يُمكن أن تقوم بين شخص واحد وشخصين في المستقبل. ومن ثَمَّ يجزم بأن معيار الهُويّة لا يُمكن أن يكون هو الاستمرارية النفسية[2].

يجيب البعض أن هذا المعيار قد يلتمس الاستمرارية النفسية **غير المتفرعة**. إنّها صيغة المعيار التي ناقشتها. بناء على ما أسميه «المعيار

---

(1) رايد، ضمن بيري (1)، ص. 114.

(2) ضمن وليامز (9)، أعيد نشره ضمن وليامز (2)، ص ص. 19-25.

النفسي»، سيكون الشخص المستقبلي أنا إذا كان مرتبطًا بي بالعلاقة عل، ولا يوجد أي شخص آخر سيكون مرتبطًا بي بالعلاقة عل. وبما أن صيغة هذا المعيار هي علاقة تقابل الواحد بالواحد منطقيًا، فقد زُعم بأنها تجيب عن اعتراض وليامز[1].

يرفض وليامز هذا الجواب. ويدّعي:

> **المطلب (1)**: يجب أن يتوقف كون شخص المستقبل أنا فقط على الصفات **الجوهرية** للعلاقة بيننا. لا يُمكن أن يتوقّف على ما يحدث لشخص آخر.

> **المطلب (2)**: نظرًا لأن هُويّة الشخص لها أهمية كبيرة، لا يُمكن أن يتوقف وجود الهُويّة على حقيقة تافهة[2].

كلا هذين المطلبين معقولان. ولا يتم استيفاء أي مطلب من قبل الاستمرارية النفسية غير المتفرعة. لذلك يرفض وليامز هذه الصيغة من المعيار النفسي.

قد يبدو هذا الاعتراض مجردًا للغاية بحيث لا يكون مقنعًا. يُمكن إبراز قوته إذا غيّرتُ القصة المتخيلة التي بدأت بها. انظر السفر عبر الزمان البسيط، حيث يقوم الماسح بتدمير دماغي وجسدي. فبعد أن يتم نقل مخططي إلى المريخ، تقوم الآلة الناسخة بعمل نسخة عضوية مثالية. ستعتقد نسختي المماثلة على سطح المريخ أنّه أنا، وسيكون في كل الأحوال متصلًا بي نفسيًا.

هب أننا نقبل المعيار النفسي الذي يعتمد العلاقة عل عندما تكون في صيغة تقابل الواحد بالواحد. وهب أننا نقبل الصيغة الواسعة التي تسمح لـ عل بأن يكون لها أي سبب موثوق به. سيستلزم هذا المعيار أن تكون نسختي المماثلة على المريخ هي أنا. ولكن قد نخبر بأن مخططي تم بثه أيضًا إلى قما، أحد أقمار كوكب المشتري. يجب أن ندّعي حينئذ أنّني سأكون أنا من يستيقظ على سطح المريخ، وسأستمر في الوجود إذا تم تجاهل مخططي من قبل العلماء في قما. لكن إذا قام علماء قما لاحقًا بعمل نسخة مماثلة أخرى مني، فعندما تستيقظ تلك النسخة المماثلة

---

(1) شورتر (SHORTER)؛ وج. م. ر. جاك (J. M. R. Jack) (غير منشور)، الذي يطالب بأن يتم إدماج هذا المعيار في نظرية سببية.

(2) وليامز (2)، ص. 20.

سأتوقف عن الوجود. على الرغم من أن الأشخاص المحيطين بي على المريخ لن يلاحظوا أي تغيير، فإنّه في تلك اللحظة سيظهر شخص جديد في دماغي وجسدي. سيعترض وليامز بالقول إنّه إذا **استيقظت** فوق كوكب المريخ، فإن استمرار وجودي هناك لا يُمكن أن يتوقف، كما ندّعي، على ما يحدث لشخص آخر على بعد ملايين الأميال بالقرب من كوكب المشتري. وبذلك يخل ادعاؤنا بالمطلب (1).

كما قلت، ما يهم بشكل أساسي هو ما إذا كان يجب أن أكون مرتبطًا بواسطة عل بشخص واحد على الأقل في المستقبل. من المبتذل نسبيًا ما كوني سأكون أيضًا مرتبطًا بواسطة عل بشخص آخر. وفق هذه الصيغة من المعيار النفسي، يتوقف كوني سأكون مماثلًا لشخص ما في المستقبل على هذه الحقيقة المبتذلة. وهذا يخل بالمطلب (2).

سيضيف وليامز الملاحظات التالية: «بمجرد أن ندرك أن السفر عبر الزمان يُمكن أن ينتج العديد من النسخ المماثلة لي، والذين سيكونون أشخاصًا مختلفين عن بعضهم، ينبغي أن ننكر أنّني سأستيقظ حقًّا فوق سطح المريخ حتى لو قاموا بعمل نسخة مماثلة واحدة فقط. إذا قاموا بعمل نسختين مماثلتين لي، فلن يكونا معًا أنا. إذا لم يكن من الممكن أن يكونا معًا أنا، برغم أنهما أنتِجا بالطريقة نفسها، فيجب أن نستنتج أن لا واحد منهما سيكون أنا. غير أن عَلاقتي بإحدى النسختين المماثلتين لي هي نفسها في جوهرها سواء أنجزوا النسخة الأخرى أم لا. وبما أن الهُويّة يجب أن تعتمد على الصفات الجوهرية للعلاقة، فلن أكون أيًّا من نسختي المماثلتين حتى لو لم تنجز الأخرى»[1].

يعتبر وليامز أن هذه الحجة تدعم صيغة غير اختزالية للمعيار الجسدي. (إن هذه الصيغة غير اختزالية لأنها تسلّم بأن هُويّة الشخص حقيقة أخرى تتطلب الاستمرارية الجسدية، بدلًا من أن تكمن فيها). كما يقرّ بذلك وليامز، يُمكن أن تتحدى حجة مماثلة هذا الرأي. إنّه يرفض المعيار النفسي لأنه يلتمس علاقة يُمكن أن تتّخذ شكلًا متفرّعًا، أي تقوم بين شخص وشخصين أو أكثر في المستقبل، ومن ثَمّ تفشل في استيفاء مطلبيه. ثم ينظر في الاعتراض الذي مفاده أن صيغته للمعيار الجسدي تفشل أيضًا في استيفاء مطلبيه. يُمكن أن تتخذ الاستمرارية الجسدية شكلًا متفرّعًا. كما يقول: «من الممكن

(1) تقدم ويغينز (1)، (2) حججًا مماثلة. بعض القضايا التي أثيرت، والتي لا أناقشها هنا، نوقشت بدقة في نوزيك (3)، ص ص. 656-659.

أن نتخيل رجلًا ينقسم، مثل الأميبا، إلى نسختين مماثلتين له»[1].

يقدم وليامز جوابين على هذا الاعتراض. لنفترض أننا نعتقد أن دماغي وجسدي متصلان جسديًا بدماغ وجسد شخص اعتنى به والدي كأنه ابنهما الثاني. نود أن نعرف إن كانت هذه الاستمرارية الجسدية قد اتخذت شكلًا متفرّعًا غير طبيعي. إذا علمنا التاريخ الكامل للاستمرارية الجسدية لهذا الدماغ والجسد، فإن ذلك «سيكشف حتمًا» عما إذا كانت حدثت حالة انقسام شبيهة بالأميبا. لا تصدّق الدعوى المماثلة في حالة الاستمرارية النفسية. قد نعرف التاريخ الكامل للاستمرارية النفسية بيني على الأرض ونسختي المماثلة على المريخ، لكننا نفشل في معرفة أن لدي نسخة مماثلة أخرى على قما. إن التفرع مشكلة تواجه كلًا من المعيارين الجسدي والنفسي. لكن المشكلة أقل خطورة على المعيار الجسدي، لأنه سيكون أسهل، من حيث المبدأ، معرفة متى تنشأ المشكلة.

يدّعي وليامز أيضًا أن انقسام كائن مادي، يكون خاصية جوهرية لاستمراريته الزمكانية. في المقابل، عندما يكون شخصان متصلين نفسيًا مع شخص واحد سابق، لا تكون هذه الحقيقة صفة جوهرية لأي من هذه العلاقات. على عكس المعيار النفسي، يستوفي المعيار الجسدي المطلب (1).

يقدّم انقسامي المتخيل اعتراضات على المعيار الجسدي. لقد نقّحتُ هذا المعيار بطريقتين. نظرت أولًا في الحالة التي يتم فيها زرع دماغي في جسد توأمي المماثل. بعد التفكير كان من الواضح أنّني هنا المتلقي الباقي على قيد الحياة، وليس المتبرع الميت. إذا أعطي لدماغي جسدًا جديدًا، فهذه هي الحالة المقيّدة لتلقّي قلب جديد ورئتين جديدتين وما إلى ذلك. يجب أن يعتمد المعيار الجسدي استمرارية دماغي فقط. ثم اعتمدت حقيقة أن الكثير من الناس ظلّوا على قيد الحياة برغم تدمير أحد نصفي دماغهم. وبما أنّه من الواضح أن هؤلاء الأشخاص قد نجوا، فإن المعيار الجسدي يجب ألّا يعتمد استمرارية الدماغ بأكمله، بل استمرارية ما يكفي من الدماغ لدعم الحياة الواعية.

إن هذه الاستمرارية ليست علاقة تقابل الواحد بالواحد منطقيًا. في الحالة المتخيلة التي انقسمت فيها، يكون لدى كل من الشخصين الناتجين ما يكفي من دماغي لدعم الحياة الواعية. ولا يُمكننا تجاهل هذه الحالة بدعوى أنّها لا يُمكن أن تحدث أبدًا. لقد حدثت بالفعل خاصيتها الأكثر إثارة

(1) وليامز (2)، ص. 23.

للقلق، أي تقسيم الوعي. قد يظل من المستحيل تقسيم المخ السفلي، لكنها استحالة تقنية فقط. بالطريقة نفسها، قد لا يكون السفر عبر الزمان ممكنًا أبدًا، لكن هذه الاستحالة لا تضعف حجة وليامز ضد المعيار النفسي الواسع. ومتى اعتمد مثل هذه الحالات في هذه الحجة، فلا يُمكنه أن يرفض الحالة المتخيّلة لانقسامي الكامل.

يلزم عن حجة وليامز أنّني سأتوقف، في هذه الحالة، عن الوجود، وسيكون كلا الشخصين الناتجين شخصين جديدين. وعليه، يجب أن يراجع المعيار الجسدي بحيث يتخذ شكلًا غير متفرّع. قد يعتمد شخص ما الصيغة التي وصفتها. وهي كالتالي:

> **المعيار الجسدي**: إذا وجد شخص مستقبلي لديه ما يكفي من دماغي ليكون دماغ شخص حي، فسيكون هذا الشخص أنا، ما لم يوجد شخص آخر لديه ما يكفي من دماغي.

سيرفض وليامز هذا المعيار، لأنه لا يستوفي كلا مطلبيه.

يستحق الأمر مرة أخرى إعطاء مثال: لنفترض أن انقسامي يتم على النحو التالي. لديّ شقيقان مصابان بتلف دماغي قاتل، جاك (Jack) وبيل (Bill). يقوم الجراح أولا بإزالة دماغي وتقسيمه. ثم يتم نقل النصفين إلى جناحين مختلفين من المستشفى، حيث سيتم زرعهما في جثتي شقيقيّ. إذا اعتمدنا المعيار الجسدي، يجب علينا ادّعاء ما يلي: لنفترض أن نصف دماغي قد زرع بنجاح في جسد جاك. قبل أن يتم زرع النصف الآخر، يتم إسقاطه على أرضية خرسانية. إذا كان هذا ما يحدث، فسأستيقظ في جسد جاك. ولكن إذا زرع النصف الآخر بنجاح، فلن أستيقظ في أي من الجسدين.

لا يستوفي هذان الادّعاءان المطلب (1). يجب أن يعتمد كوني الشخص الموجود في جسد جاك فقط على الصفات الجوهرية للعلاقة بيني وبين هذا الشخص. إذ لا يُمكن التفكير بشكل معقول في أنّه يعتمد على ما يحدث في الجناح الآخر من المستشفى. يبدو أنّ ما يحدث في مكان آخر غير مهم بقدر صنع العلماء نسختي المماثلة في قما. مهما حدث لبيل، وللنصف الآخر من دماغي، يجب أن تكون علاقتي بالشخص الموجود في جسم جاك هي نفسها. يرفض المعيار الجسدي هذه الدعوى. وبالمقارنة مع أهمية حقيقة أن نصف دماغي سيبقى حيًا في جسم جاك، فإن ما يحدث للنصف الآخر هو بالنسبة إلي تافه نسبيًا. وهكذا لا يستوفي هذا المعيار أيضًا المطلب (2).

قد يقترح وليامز ما يلي:

> **المعيار الجسدي الجديد:** سيكون الشخص المستقبلي أنا إذا وفقط إذا كان هذا الشخص على قيد الحياة ولديه أكثر من نصف دماغي[1].

يعتبر كون هذه العلاقة يُمكن أن تتخذ شكل تقابل الواحد بالواحد فقط صفة جوهرية فيها. من المستحيل منطقيًا أن يكون لدى شخصين في المستقبل معًا أكثر من نصف دماغي. هكذا يستوفي هذا المعيار المطلب (1).

ومع ذلك، فشل في استيفاء المطلب الآخر. قد أكون متصلًا تمامًا من الناحية النفسية مع شخص ما في المستقبل عندما يكون لدى هذا الشخص نصف دماغي **وفي الوقت نفسه** يكون لديه أكثر من النصف بقليل. وبالنسبة إلى أولئك الذين يعتقدون أن ما يهم هو الاستمرارية الجسدية، يجب أن يكون الفرق بين هذه الحالات تافهًا. وينطوي الثاني على استمرارية عدد قليل فقط من الخلايا. إنَّها لحقيقة تافهة أن يكون لشخص ما في المستقبل نصف دماغي، أو أكثر بقليل من النصف. وعليه لا يستوفي المعيار الجسدي الجديد المطلب (2).

وجد اعتراض آخر على هذا المعيار. قد يعاني شخص ما من إصابات تسبب توقف أكثر من نصف دماغه عن العمل. على الرغم من إصابة هذا الشخص بالشلل في أكثر من نصف جسده، وقد يحتاج إلى وضعه في جهاز القلب-الرئة، إلا أن حياته العقلية قد لا تتأثر. سيكون أقل من نصف الدماغ كافيًا لتوفير الاستمرارية النفسية الكاملة. سنعتقد بطبيعة الحال أن مثل هذا الشخص ينجو من إصابته. ولكن يجب أن ندّعي، وفق المعيار الجسدي الجديد، أن مثل هذا الشخص لم يعد له وجود. إن الشخص الموجود في جسده هو شخص آخر، مجرد شخص جديد يشبهه تماما. إنَّه أمر يصعب تصديقه. وهذا اعتراض قوي آخر على هذا المعيار.

يواجه المعيار الجسدي، في كل صيغه المحتملة، اعتراضات قوية. وهناك اعتراضات مماثلة على المعيار النفسي. إن مطلبيْ وليامز معًا معقولين. لقد اكتشفنا أنّه **لا يوجد معيار معقول للهوية يُمكنه استيفاء المطلبين**. (لو كنا كائنات موجودة بشكل منفصل، مثل الأنوات الديكارتية، قد يستوفي معيارنا هذين المطلبين؛ غير أن لدينا أسباب كافية لرفض هذا الرأي).

---

(1) انظر ويغينز (1) ص. 55.

لنعد الآن إلى وجهة النظر الاختزالية. ولننظر في الحالة التي يتم فيها زرع نصف دماغي بنجاح في جسد جاك. ما علاقتي بالشخص الذي يستيقظ في جسد جاك؟ إنّها علاقة استمرارية نفسية بسببها الطبيعي، أي استمرار القدر الكافي من دماغي. كما يوجد تشابه جسدي وثيق جدًّا. باعتباري ذا نزعة اختزالية، أزعم أن علاقتي بالشخص الموجود في جسم جاك تتضمن ما يهم بشكل أساسي. تصدق هذه الدعوى مهما حدث لأشخاص آخرين في مكان آخر. وبإجراء تعديل واحد، ستستوفي وجهة نظري المطلب الأول لوليامز، الذي يدعي أن كوني شخصًا ما في المستقبل، يجب أن يعتمد فقط على علاقتي بهذا الشخص المستقبلي. أقدّم ادّعاءً مماثلًا. بدلًا من السؤال عما إذا كنت سأكون شخصًا ما في المستقبل، أسأل عما إذا كانت علاقتي بهذا الشخص تتضمن ما يهم. يُمكنني الادّعاء، مثل وليامز، بأنّ الإجابة يجب أن تعتمد فقط على الصفات **الجوهرية** لعلاقتي بهذا الشخص المستقبلي.

يمكن لوجهة النظر الاختزالية أن توافق هذه الصيغة المنقحة للمطلب (1). هب أن العملية الأخرى قد نجحت، فيستيقظ شخص ما في جسد بيل. إن هذا لا يغير، في نظري، العلاقة بيني وبين الشخص الموجود في جسد جاك. ويحدث في أقصى الأحوال فرقًا بسيطًا في أهمية هذه العلاقة. لا تزال هذه العلاقة تتضمن ما يهم بشكل أساسي. بما أن هذه العلاقة اتخذت الآن شكلًا متفرعًا، فإننا مضطرون إلى تغيير **اسمها**. لا يُمكننا تسمية كل فرع من فروع هذه العلاقة هُويّة الشخص. غير أن هذا التغيير في اسم العلاقة لا أهمية له.

تستوفي وجهة نظر النزعة الاختزالية هذه أيضًا مثيل المطلب المماثل (2). إنّ أحكام هُويّة الشخص لها أهمية كبيرة. لذلك يدّعي وليامز أننا يجب ألا نصدر أحد هذه الأحكام وننكر الآخر دون فرق مهم في أسبابنا. من وجهة نظر الاختزالي هذه، يجب أن نسند الأهمية التي نوليها للحكم على الهُويّة إلى علاقة مختلفة. إنّ المهم، حسب هذا الرأي، هو العلاقة عل: الترابط النفسي و/أو الاستمرارية، مع النوع الحقيقي من الأسباب. على عكس الهُويّة، لا يُمكن أن تفشل هذه العلاقة في القيام بسبب اختلاف بسيط في الوقائع. إذا فشلت هذه العلاقة في القيام، فهناك اختلاف عميق في الوقائع. وهذا يستوفي المطلب (2).

في الحالة التي أنقسم فيها، على الرغم من أن علاقتي بكل من الشخصين الناتجين لا يُمكن أن تسمى هُويّة، فهي تتضمن ما يهم بشكل

أساسي. عندما ننكر الهُويّة هنا، لا نحتاج إلى إنكار حكم مهم. وبما أن علاقتي بكل من الشخصين الناتجين جيدة تقريبًا كما لو كانت هُويّة، فقد تحمل معظم العواقب المعتادة للهوية. ومن ثَمّ، قد يُزعم أنّه حتى عندما يتعذر اعتبار الشخص الموجود في جسد جاك أنا، لأن عملية زرع الأعضاء الأخرى قد نجحت، فقد يستحق بالقدر نفسه العقاب أو الثواب على ما قمت به. وكذلك الحال بالنسبة إلى الشخص في جسد بيل. كما يقول ويغنز: «نادرًا ما يتمكن المذنب من أن يتهرّب من المسؤولية عن طريق افتعال انشطاره»[1].

هناك أسئلة ينبغي الإجابة عليها هنا. إذا حُكم على المذنب بالسجن لمدة عشرين عامًا، فهل يجب أن يقضي كل شخص ناتج عشرين عامًا، أم عشر سنوات فقط؟ سأناقش بعض هذه الأسئلة في الفصل الخامس عشر. لا تلقي هذه الأسئلة بظلال من الشك على الادّعاء العام الذي قدمته. إذا قبلنا وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية، فما يهم هو عل وليس الهُويّة.

قد يُعتقد أنّه إذا كان الأمر كذلك، يجب أن نولي عل الأهمية التي نوليها الآن لهوية الشخص. لكن هذا لا يلزم عن ذلك. إذا كنا نعتقد أن هُويّة الشخص لها أهمية كبيرة، فقد يكون هذا بسبب تبنّينا لوجهة نظر غير اختزالية. فإذا غيرنا وجهة نظرنا، وأصبحنا ذوي نزعة اختزالية، فقد نغيّر نظرتنا إلى أهمية هُويّة الشخص. إذ قد نقبل كون العلاقة عل لها الأهمية كلها تقريبًا التي تكون، **حسب وجهة نظر الاختزالي**، لهوية الشخص. وقد نقبل أن ما يهم، حسب هذا الرأي، بشكل أساس ليس هو هُويّة الشخص، بل عل. غير أننا قد نعتقد أن كلتا هاتين العلاقتين لهما أهمية أقل بكثير مما **سيكون** لهوية الشخص لو كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة. سأناقش هذا الاعتقاد في الفصلين الرابع عشر والخامس عشر.

لا يؤثر هذا الاعتقاد على ادّعاءاتي حول مطلبي وليامز. إذا افترضنا أن الهُويّة هي ما يهم، فلا يُمكننا استيفاء هذين المطلبين. وبما أننا يجب أن نرفض وجهة النظر غير الاختزالية، فمن اللازم أن معيارنا للهوية إمّا المعيار الجسدي أو النفسي. وكما ذكرت، لا توجد صيغة معقولة لأي من المعيارين تستوفي مطلبي وليامز.

أضيفُ الملاحظات التالية: الآن وقد رأينا أن الهُويّة ليست هي ما يهم، لا ينبغي أن نحاول مراجعة أو توسيع معيارنا للهوية، بحيث يتوافق في أكثر

(1) ويغينز (4)، ص. 146. كما سنرى أدناه، يرفض بعض الكتّاب هذا الادّعاء.

الأحيان مع ما يهم. وفق أي فهم طبيعي لهوية الشخص، يُمكن أن يكون مثل هذا التوافق جزئيًا فقط، كما تبين ذلك حالة الانقسام. وقد توحي مراجعة معيارنا بشكل مضلل بأن الهُويّة هي ما يهم.

يعطي وليامز أساسًا آخر للمطالبة بأن يكون معيار الهُويّة هو تقابل الواحد بالواحد منطقيًا، وبطريقة غير تعسفية: «ما لم يكن هناك مثل هذا المطلب، لا أستطيع أن أرى كيف يُمكن للمرء الحفاظ على الحقيقة البديهية وتفسيرها، والتي مفادها أن مفهومي الهُويّة والتشابه التام مفهومان مختلفان»[1].

يحافظ الاختزاليُّ على هذه الحقيقة ويفسرها. لقد وصفت الحالات التي يكون فيها شخصان متشابهان تمامًا لكنهما لا يكونان متماثلين عدديًّا. قد يكون هذا صحيحًا في حالة الخط الفرعي، حيث أتحدّث إلى نسختي المماثلة. لذلك نفهم السؤال: «هل هو الشخص عينه مثلي، أم أنّه مجرد شخص آخر يشبهني تمامًا»؟ لقد زعمت أنه، في بعض الحالات، مثل تلك الموجودة في منتصف الطيف الجسدي، لا يوجد فرق حقيقي بين كون الشخص الناتج هو أنا وكونه شخصًا آخر، والذي يشبهني تمامًا. يلزم عن وجهة نظر الاختزالي أنّه لا يوجد، في بعض الحالات، فرق حقيقي بين الهُويّة العددية والتشابه التام. ولكن بما أنّه يتعرف على الحالات الأخرى التي يكون فيها هذا فرقًا حقيقيًا، فإنه يفسر ويحافظ على حقيقة أن هذين مفهومان مختلفان.

ناقشت دعاوى وليامز لمعرفة ما إذا كانت توّفر وجهة نظر ثالثة تختلف عن وجهة نظر الاختزالي وعن وجهة النظر القائلة بأننا كائنات موجودة بشكل منفصل على حد سواء. أخلص إلى أن هذه الدعاوى لا تقدم وجهة النظر الثالثة هذه، بل توفر أسبابًا أخرى لقبول وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية. إن مطلبي وليامز معًا معقولان. إذا كنا نعتقد أن الهُويّة هي ما يهم، فلا يُمكننا استيفاء هذين المطلبين. في حين إذا قبلنا وجهة النظر الاختزالية، واعتمدنا العلاقة عل، **فيمكننا** استيفاء المطلبين المماثلين.

92. فيتغينشتاين وبودا

كان فيتغينشتاين سيرفض وجهة النظر الاختزالية. لقد اعتقد أن مفاهيمنا تعتمد على الاحتفاظ ببعض الوقائع، وأنه لا ينبغي لنا النظر في

(1) وليامز (9)، أعيد نشره في وليامز (2)، ص. 24.

حالات وهمية حيث لم تعد هذه الوقائع موجودة. غير أن الحجج الخاصة بمنظور وجهة النظر الاختزالية تلجأ إلى مثل هذه الحالات.

إن هذا الخلاف جزئيٌ فقط. معظم الناس لديهم معتقدات حول هذه الحالات المتخيلة. يلزم عن هذه المعتقدات، كما قلت، أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، تختلف عن أدمغتنا وأجسادنا، وكائنات يجب أن يكون وجودها كل شيء أو لا شيء. تكمن الدعوى الرئيسة للاختزالي في أننا يجب أن نرفض هذه المعتقدات. **وهو ما سيوافق عليه فيتغينشتاين**. بالنظر إلى هذا الاتفاق حول هذه الدعوى، لست بحاجة لمناقشة وجهة نظر فيتغينشتاين، أو بعض الآراء الأخرى المشابهة، مثل تلك التي قدمها ويغينز[1].

في ما عدا استثناءين سأذكرهما قريبًا، أعتقد أنّني قد نظرت الآن في تلك الآراء التي تحتاج، في هذا النقاش، إلى النظر فيها. قد لا أكون على علم ببعض الآراء المنشورة الأخرى. ولم أنظر في وجهات النظر التي تم تبنّيها في مختلف العصور، أو الحضارات. توحي هذه الحقيقة باحتمال مزعج. أعتقد أن ادّعاءاتي تنطبق على جميع الأشخاص، في جميع الأوقات. سيكون من المزعج اكتشاف أنّهم مجرد جزء من خط فكري واحد في ثقافة أوروبا وأمريكا الحديثة.

لحسن الحظ أن هذا غير صحيح. أزعم أنّه عندما نسأل عن هُويّة الأشخاص، وكيف يستمرون في الوجود، فإن السؤال الأساسي هو الاختيار بين وجهتي نظر. فمن وجهة نظر أولى، إننا كائنات موجودة بشكل منفصل، تختلف عن عقولنا وأجسادنا وتجاربنا، وكائنات يجب أن يكون وجودها كل شيء أو لا شيء. أما وجهة النظر الثانية فهي النزعة الاختزالية. والتي أزعم أنّها الأصح من بين وجهتي النظر هاتين. **وهو ما كان سيوافق عليه بوذا** كما يبين الملحق ياء. إن وجهة نظر الاختزالي ليست مجرد جزء من تقليد ثقافي. فقد تكون، كما قلت، وجهة النظر الصحيحة حول جميع الناس في جميع الأزمنة.

93. هل أنا دماغي بشكل جوهري؟

يقترح نيغيل وجهة نظر من النوع الذي لم أناقشه. يقترح أن ما أنا عليه حقا هو أي شيء يسبب استمراريتي النفسية. وبالنظر إلى ما نعرفه الآن،

(1) ضمن ويغينز (3). للأسف، لا يواصل ويغينز هنا مناقشته لحالة الانقسام المتخيلة في ويغينز (1).

فإن ما أنا عليه حقا هو دماغي. وفق وجهة النظر هذه، علاوة على ذلك، أنا **بشكل جوهري** دماغي. لا أستطيع تبنّي رأي مختلف حول نفسي.

يدعم نيغيل هذا الرأي بثلاث طرق. يقدم حجتين، سأحاول الرد عليهما في الملحق دال. كما يدعي أن وجهة نظره معقولة بشكل حدسي. إذ يقول عن دماغه:

يبدو لي شيئًا لا يُمكن أن أبقى على قيد الحياة من دونه، بحيث لو أنتجت نسخة مماثلة جسديًّا لي متصلة بي نفسيًّا، بعد أن تم تدمير دماغي، فلن تكون أنا ولن يكون بقاؤها جيدًا مثل بقائي.

ينظر نيغيل هنا في حالة مثل حالة السفر عبر الزمان . يُمكن أن يكون لجهاز المسح الضوئي للنسخ هنا على الأرض استعمالات. إذ يُمكنني أن أستخدمه كوسيلة أكثر أمانًا لعبور مانهاتن، أو كعلاج إذا تعرضت، أثناء عبور مانهاتن، لطعن قاتل. وكإجراء وقائي، قبل كل تمشّي، يُمكن أن أخزّن مخططًا جديدًا.

يشير نيغيل إلى أن السفر عبر الزمان ليس مجرد حالة جيدة مثل البقاء على قيد الحياة العادية، بل سيّئًا تقريبا مثل الموت. كما يقول، بعد وصف حالته المتخيلة:

> لن أبقى على قيد الحياة ليلًا... لن تكون النسخة المماثلة أنا. في محاولة لاستجماع شجاعتي، أستعد للنهاية.

يشير هذا، حسب نيغيل، إلى أن هُويّة الشخص هي ما يهم. أعترف أنّه في حالة مثل السفر عبر الزمان، سيقبل الكثير من الناس وجهة نظر نيغيل. إذ سيعتقدون أن ما يهم هو بقاء أدمغتهم. في الملحق دال، سأصف حالتين حيث يصعب تصديق ذلك.

نظرًا لأن وجهة نظر نيغيل مقبولة في بعض الحالات بشكل حدسي، فقد يفشل الملحق دال في الرد على حجج نيغيل، لذا سأقدّم في المبحث 98 ردًا من نوع مختلف عن هذه الآراء وما يشابهها.

هناك وجهة نظر أخرى يجب علي النظر فيها. أشرح في الملحق واو كيف أن وجهة نظر نوزيك، على الرغم من الخلاف الواضح، هي صيغة للنزعة الاختزالية.

94. هل يُمكن تصديق وجهة النظر الحقيقية؟

زعم نيغيل من قبل أنّه حتى لو كانت وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية صحيحة، فمن المستحيل، من الناحية النفسية بالنسبة إلينا، أن نصدق ذلك. لذلك سأراجع بإيجاز حججي المذكورة أعلاه. ثم سأسأل عما إذا كان بإمكاني أن أدعي بكل نزاهة تصديق استنتاجاتي. إذا استطعت ذلك، سأفترض أنّني لست وحيدًا. إذ سيوجد على الأقل بعض الأشخاص الآخرين الذين يُمكنهم تصديق الحقيقة.

يجب أن أعتبر أولًا أن ادعائي الذي وصفت وجهة نظر صحيحة. من الصعب أن نوضح بدقة ما يدعيه الاختزالي. ومن الصعب أن نفسر بدقّة ما الذي تنطوي عليه الهُويّة على مر الزمن. من المحتمل أن أكون قد ارتكبت أخطاء خلال وصف وجهة نظر الاختزالي حول الهُويّة.

قد لا تقوض مثل هذه الأخطاء كل حججي. اقترح فيتغينشتاين التشبيه التالي: هب أنّني أعيد ترتيب الكتب في المكتبة. في بداية هذا الترتيب، أضع كتابين معًا على رف معين، لأن هذه الكتب يجب أن تكون معًا. قد أعلم أنّه في نهاية هذا الترتيب، سيكون هذان الكتابان على رف مختلف. ولكن لا يزال الأمر يستحق تجميعهما الآن. إذا كان يجب أن يكونا معًا، فسيظلان معًا بعد هذا الترتيب.

أزعم أن الشخص لا يماثل الأنا الديكارتية، أي كائن يجب أن يكون وجوده كل شيء أو لا شيء. بل الشخص مثل الأمة. وفق الوصف الحقيقي للهوية على مر الزمن، يجتمع هذان النوعان من الكائنات معًا. إنهما مثل الكتابين اللذين أبدأ بوضعهما على الرف. ربما أكون قد ارتكبت أخطاء خلال ادعائي حول الاختزالية والهُويّة. سيكون هذا مثل حقيقةِ ضرورة وضع الكتابين على رف مختلف. لكن ادعائي الرئيس هو أن الأشخاص مثل الأمم، وليسوا أنوات ديكارتية. إذا كانت صدقت هذه الدعوى، فلن تقوّضها أخطائي. خلال الوصف الذي لا يرتكب أي أخطاء، يظل الأشخاص والدول متشابهين. سيكون وصف هويتهم على مر الزمن، من حيث صفاتها الأساسية، متشابه.

لقد ميّزتُ بين رأيين حول طبيعة الأشخاص. يكون الشخص، وفق وجهة النظر غير الاختزالية، كائنًا موجودًا بشكل منفصل، متميزًا عن دماغه وجسمه وعن تجاربه. ووفق الصيغة الأكثر شهرة لهذا الرأي،

يكون الشخص أنا ديكارتية. أما وفق وجهة نظر الاختزال التي أدافع عنها، يوجد أشخاص. ويختلف الشخص عن دماغه وجسده وعن تجاربه. لكن الأشخاص ليسوا كائنات موجودة بشكل منفصل. يكمن وجود شخص، خلال أي فترة، فقط في وجود دماغه وجسمه، والتفكير في أفكاره، وفعل أفعاله، ووقوع العديد من الأحداث الجسدية والعقلية الأخرى.

نظرًا لأن وجهتي النظر هذه تختلفان حول طبيعة الأشخاص، فإنهما تختلفان أيضًا حول طبيعة هُويّة الشخص على مر الزمن. تنطوي هُويّة الشخص في نظر الاختزالي على الاستمراريتين الجسدية والنفسية فقط. وكما بيّنتُ، يُمكن وصف كلا منهما بطريقة غير شخصية. يُمكن وصف هذين النوعين من الاستمرارية دون الادّعاء بأن التجارب مر بها شخص ما. كما يدعي الاختزالي أن هُويّة الشخص ليست هي ما يهم. تنطوي هُويّة الشخص على أنواع معينة من الترابط والاستمرارية فقط، عندما تكون في شكل تقابل الواحد بالواحد. إن هذه العلاقات هي ما يهم.

من وجهة نظر غير الاختزالي، إن هُويّة الشخص هي ما يهم. ولا تنطوي على الاستمراريتين الجسدية والنفسية فقط. إنّها حقيقة منفصلة أخرى يجب، في كل حالة، إمّا أن توجد بالكامل، أو لا توجد على الإطلاق. يتم تفسير الوحدة النفسية عن طريق الملكية. إذ تفسر وحدة الوعي في أي وقت من خلال حقيقة أن العديد من التجارب يمر بها شخص ما. وتفسر وحدة حياة الشخص بالطريقة نفسها. يجب أن تصمد هذه الدعاوى العديدة، كما بينت، أو تفشل معًا.

لقد جزمت بأن وجهة النظر غير الاختزالية ربما تكون صحيحة. ربما يوجد، على سبيل المثال، دليل يدعم الاعتقاد بالتناسخ. غير أنّه لا يوجد في الحقيقة دليل جيد على هذا الرأي، بل توجد إحدى هذه الأدلة وكثيرٌ من الأدلة ضده.

توفر الحالات الحقيقية للعقول المنقسمة إحدى هذه الأدلة. نظرًا لانفصال نصفي دماغ العديد من الأشخاص، يكون لديهم تياران من الوعي، فيكونون في كل واحد منهما غير واعين بالآخر. قد ندّعي، في مثل هذه الحالة، أنّه يوجد شخصان مختلفان في الجسد عينه. أي ينظر إلى مثل هذه الحالات باعتبارها تشبه الحالة المتخيلة التي أنقسمُ فيها، والتي سأراجعها أدناه. يكمن بديلنا في ادّعاء أنّه يوجد، في هذه الحالات الحقيقية، شخص واحد له تياران من الوعي.

إذا قدمنا هذا الادّعاء، كيف يُمكننا تفسير وحدة الوعي في كل تيار؟ لا يُمكننا تفسير هذه الوحدة من خلال الادّعاء بأن تنوع التجارب المختلفة في كل تيار يعيشها إمّا الشخص نفسه، أو ذات التجارب. لأننا بذلك نصف التيارين كما لو كانا واحدًا. إذا كنا نعتقد أن وحدة الوعي يجب أن تفسر من خلال إسناد تجارب مختلفة إلى ذات معينة، فيجب أن ندعي أنّه في هذه الحالات، برغم وجود شخص واحد فقط، توجد ذاتا تجارب. لذلك يجب أن ندّعي أنّه يُمكن أن توجد، في حياة الشخص، ذوات تجارب ليست أشخاصًا. من الصعب تصديق وجود مثل هذه الأشياء في الواقع. تفسر هذه الحالات بشكل أفضل من قبل المعيار النفسي الاختزالي الذي يدعي أنّه توجد، في أي وقت، حالة واحدة من الوعي بالتجارب في تيار وعي، وحالة أخرى من الوعي بالتجارب في التيار الآخر.

على الرغم من أن حالات العقول المنقسمة هذه تثير هذه المشكلة أمام وجهة نظر غير الاختزالي، فإنّها ليست سوى جزء صغير من الدليل المعارض لهذا الرأي. لا يوجد أي دليل على أن حامل الاستمرارية النفسية شيء يجب أن يكون وجوده، مثل وجود الأنا الديكارتية، كل شيء أو لا شيء. وتوجد العديد من الأدلة على أن حامل هذه الاستمرارية هو الدماغ. إذ توجد العديد من الأدلة على أن خصائصنا النفسية تعتمد على الحالات والأحداث في أدمغتنا. ولا يحتاج الوجود المستمر للدماغ أن يكون كل شيء أو لا شيء. يُمكن أن يكون الترابط الجسدي مسألة درجة. وهناك حالات فعلية لا حصر لها لا يقوم فيها الترابط النفسي إلا بطرق معينة، أو بدرجة مخفضة.

لدينا أدلة كافية لرفض وجهة النظر غير الاختزالية. ووجهة النظر الاختزالية هي، في نظري، البديل الوحيد. لقد فكرت في وجهات نظر ثالثة ممكنة، ولم أجد أيًّا منها تكون في الوقت نفسه غير اختزالية ولدينا أسباب كافية لقبولها. وبتعبير أكثر دقة، على الرغم من أن وجهات النظر هذه تختلف بطرق أخرى، فإن الآراء المعقولة لا تنكر الدعوى المركزية للاختزالي. إنّها تتّفق على أننا لسنا كائنات موجودة بشكل منفصل، تختلف عن أدمغتنا وأجسادنا وخبراتنا، والتي يجب أن يكون وجودها كل شيء أو لا شيء.

إلى جانب تقديم هذه المزاعم حول الوقائع، قدمت دعاوى حول معتقداتنا. نعلم أن لدينا هذه المعتقدات عندما ننظر في حالات متخيلة معينة.

تكمن إحدى هذه الحالات في أن الجراح يزيل تدريجيًّا كل استمراريتي النفسية عن طريق التلاعب بدماغي. وصفت ثلاث مجموعات أخرى من

الحالات. في الطيفين النفسي والجسدي سيكون، بيني وبين شخص ما في المستقبل، جميع الدرجات الممكنة للترابط النفسي أو الجسدي. وفي الطيف الموحد، ستكون هناك جميع الدرجات الممكنة لكلا النوعين من الترابط.

أميلُ بقوة، مثل معظمنا، إلى الاعتقاد بأن كل شخص في المستقبل يجب أن يكون أنا أو أي شخص آخر. وأميل إلى الاعتقاد بأنه يوجد دائمًا فرق كبير بين هاتين النتيجتين. بما أنّني لست كائنًا موجودًا بشكل منفصل، فلا يُمكن أن تكون هذه المعتقدات صحيحة. يظهر ذلك بشكل أفضل عند اعتبار الطيف الموحد. في حالة الطرف القريب، حيث لا يحدث لي شيء، سيكون الشخص الناتج بالتأكيد أنا. وفي حالة الطرف البعيد، حيث لا توجد صلات بيني وبين الشخص الناتج، سيكون هذا الشخص بالتأكيد شخصًا آخر. إذا كان يجب أن يكون أي شخص في المستقبل إمّا أنا وإمّا أي شخص آخر، فيجب أن يوجد حدٌّ فاصل في هذه المجموعة من الحالات يكون فيها الشخص الناتج أنا، وبعدها يكون شخصًا آخر. إذا كان هناك دائمًا فرق كبير بين كون شخص ما أنا وكونه شخصا آخر، فيجب أن يوجد فرق كبير بين حالتين في هذا الطيف. ينبغي أن يوجد فرق كبير وإن لم نتمكّن من اكتشاف أين يحدث هذا الفرق. إن هذه الدعاوى خاطئة، لأنه لا يوجد فرق كبير بين أي حالات مجاورة في هذا النطاق. تكمن الاختلافات الوحيدة في أنّه في إحدى الحالات، سيستبدل الجراحون خلايا قليلة إضافية، وسيحدثون تغييرًا نفسيًّا صغيرًا إضافيًّا.

عندما أفكّر في هذه المجموعة من الحالات، أضطر إلى التخلي عن واحد على الأقل من المُعتقَدين المذكورين أعلاه. لا يُمكنني الاستمرار في الاعتقاد، في الوقت نفسه، بأنه يجب أن يكون أي شخص في المستقبل إمّا أنا وإمّا شخصًا آخر، وأن هناك دائمًا فرقًا كبيرًا بين هاتين النتيجتين.

كما أنّني مجبرٌ على قبول جزءٍ آخر من وجهة نظر الاختزالي. لنفترض أنّي على وشك الخضوع لإحدى العمليات في منتصف هذا الطيف. أعلم أنّه ستكون، بيني وبين الشخص الناتج، أنواع ومجموعة من الترابطات الجسدية والنفسية. عندما أعرف هذه الحقائق، أعرف من وجهة نظر الاختزالي الحقيقة الكاملة حول ما سيحدث. عندما أوشك على فقدان الوعي، قد أسأل: «هل أنا على وشك الموت، أم أنّي سأكون الشخص الناتج»؟ إنّني أميل إلى الاعتقاد بأنهما احتمالان مختلفان دائمًا، يجب أن يكون أحدهما هو الحقيقة. ومن وجهة نظر الاختزالي، يعتبر هذا سؤالًا

فارغًا. يوجد أحيانًا فرق حقيقي بين كون شخص ما في المستقبل أنا، وبين كونه شخصًا آخر. في حين لا يوجد فرق حقيقي في الحالات الموجودة في منتصف الطيف الموحّد. ماذا يُمكن أن يكون الفرق؟ ما الذي يُمكن أن يجعل من الصحيح كون الشخص الناتج سيكون إمّا أنا، أو سيكون شخصًا آخر؟ بما أنّني لست كائنًا موجودًا بشكل منفصل، فلا يوجد شيء يُمكن أن يجعل أيًا من هذين الاحتمالين المختلفين صحيحًا. في هذه الحالات، يُمكننا أن نقول إن الشخص الناتج سيكون أنا، أو يُمكننا القول إنّني سأموت وسيكون شخصًا آخر. غير أن هاتين ليستا هنا نتيجتين مختلفتين. إنهما مجرد وصفين مختلفين للنتيجة نفسها.

لتوضيح هذه الدعاوى، كررتُ تشبيه هيوم. إن الأشخاص مثل الدول أو الأندية أو الأحزاب السياسية. إذا نظرنا في هذه الكائنات الأخرى، فإن معظمنا سيقبل وجهة النظر الاختزالية. لنتذكّر الحزب السياسي الذي انقسم، وأصبح حزبين متنافسين. يُمكننا أن نسأل: «هل توقف الحزب الأصلي عن الوجود، أم أنّه استمر باعتباره وجود هذا الحزب أو ذاك من الحزبين الناتجين»؟ غير أننا لا نعتقد أن هذا سؤالًا حقيقيًا، عما إذا كان من بين الاحتمالات المختلفة، يجب أن يكون أحدها هو ما حدث. إنّه سؤال فارغ، إذ حتى لو لم يكن لدينا إجابة عن هذا السؤال، يُمكننا معرفة الحقيقة الكاملة حول ما حدث.

نظرًا لأننا نقبل وجهات النظر الاختزالية في شأن الأحزاب السياسية أو الأندية أو الأمم، فإننا نفهم بطريقة تقريبية ما تدّعيه وجهة نظر الاختزالية بخصوص الأشخاص. لكن معظمنا يميل بقوةٍ لرفض هذا الرأي. إذ إننا نميل بشدة إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يوجد دائمًا فرق بين شخص ما في المستقبل هو أنا، وكونه شخصًا آخر. قد لا يكون النظر في طيفي الموحد كافيًا لإقناعنا بأن نصير اختزاليين. لذلك قدمت المزيد من الحجج.

اعتمدتْ حجة واحدة الحالة المتخيلة حيث أنقسم. قد يُزعم بأن تقسيم تيار واحد من الوعي أمرٌ مستحيل للغاية. لكن ما يحدث يجب أن يكون ممكنًا: وقد حدث هذا في حياة العديد من الأشخاص. وانقسامي المتخيل امتداد طبيعي لهذه الحالات الحقيقية.

في هذه الحالة المتخيلة، يتم زرع كل نصف من دماغي بنجاحٍ في جسد آخر. ماذا يحدث لي؟ ما لم يتم تشويه مفهوم الشخص بشكل فظيع، فإن الإجابات الوحيدة الممكنة هي أنّني سأكون أحد الشخصين الناتجين،

أو الآخر، أو لا أحد منها. إذا اعتقدنا أن الهُويّة هي ما يهم، سيكون من الصعب قبول كل هذه الإجابات. بالنظر إلى التشابه التام بين الشخصين الناتجين، من الصعب تصديق أنّني سأكون **أحد** هذين الشخصين. فإذا **لم** أكن أيًّا منهما، وكانت الهُويّة هي ما يهم، فيجب أن أعتبر الانقسام مساويًا للموت. غير أنّه يصعب تصديق هذا أيضًا. تتضمن علاقتي بكل شخص ناتج كل ما هو ضروري للبقاء على قيد الحياة. لا يُمكن تسمية هذه العلاقة بالهُويّة لسبب وحيد هو أنّها تربطني **بشخصين** في المستقبل. في حالة الموت العادي، **لا** تربطني هذه العلاقة **بأي** شخص في المستقبل. على الرغم من أن البقاء المزدوج على قيد الحياة لا يُمكن وصفه بلغة الهُويّة، فإنّه لا يساوي الموت. فاثنان لا تساوي صفر.

تدعم هذه الحالة المتخيلة جزءًا آخر من وجهة النظر الاختزالية. لا يصعب تصديق كل الإجابات المحتملة فقط، بل من الصعب أن نرى كيف يُمكن أن تنطوي الحالة على احتمالات مختلفة، قد يكون كل واحد منها هو الحقيقة. إذا لم أكن أنا ديكارتية، فما الذي يُمكن أن يجعل أنّني سأكون أحد الشخصين الناتجين، أو الآخر أمرًا صحيحًا؟ إذا كانت هذه احتمالات مختلفة، ففي أي منها يكمن الفرق؟ يبدو أنّه لا توجد إجابة عن هذا السؤال. سيكون لكل واحد من الشخصين الناتجين نصف دماغي، وسيكون متصلًا بي نفسيًا بشكل كلي. يبدو أننا مضطرون إلى استنتاج أن هذا وصف كامل للحالة. إننا نفهم السؤال: «هل سأكون أحد هذين الشخصين، أم الآخر، أم لا أحد منهما»؟ لكنه سؤال فارغ آخر. إنّها هنا ليست احتمالات مختلفة، بحيث يجب أن يكون أحدها صحيحًا. إنّها مجرد أوصاف مختلفة للنتيجة نفسها.

يكمن أفضل وصف في أنّني لن أكون أي شخص ناتج. لكن هذا لا يستلزم أنّني يجب أن أعتبر الانقسام سيئًا تقريبًا بقدر الموت. كما أشرت إلى ذلك، يجب أن أعتبره جيدًا مثل البقاء على قيد الحياة العادية. سيكون بالنسبة إلى بعض الناس أفضل قليلًا، وبالنسبة إلى البعض الآخر أسوأ قليلًا. وبما أنّني لا أستطيع أن أكون الشخص الواحد عينه مثل الشخصين الناتجين، برغم أن علاقتي بكل من هذين الشخصين تتضمن ما يهم بشكل أساسي في البقاء العادي على قيد الحياة، فإن الحالة تثبت أن الهُويّة ليست هي ما يهم. بل ما يهم هو العلاقة عل، أي الترابط النفسي و/أو الاستمرارية النفسية بالنوع الحقيقي من الأسباب.

لقد راجعت الآن الحجج الرئيسة لوجهة النظر الاختزالية. فهل أعتبرها مستحيلة التصديق؟

ما أكتشف هو كالتالي: أستطيع أن أصدق هذا الرأي على المستوى الفكري أو التأملي. أنا مقتنع بالحجج المؤيدة لهذا الرأي؛ لكنني أظن أنّه من المحتمل، في مستوى آخر، أن تظل لدي شكوك دائمًا.

يكون اعتقادي راسخًا عندما أنظر في بعض هذه الحالات المتخيلة. أنا مقتنع بأنني إذا انقسمت، سيكون السؤال عما إذا كنت سأكون أحد الشخصين الناتجين، أم الآخر أم لا أحد منهما، سؤالًا فارغًا. أعتقد أنّه لا يوجد شيء يُمكن أن يجعل أيًا من هذه الاحتمالات المختلفة هو ما سيحدث بالفعل. وأنا مقتنع بأنه في الحالات المركزية للطيف الثالث، سيكون السؤال عما إذا كان الشخص الناتج سيكون أنا سؤالًا فارغًا.

عندما أنظر في بعض الحالات الأخرى، تكون قناعتي أقل ثباتًا. مثال ذلك السفر عبر الزمان، حيث أتخيل أنّني في المقصورة، على وشك الضغط على الزر الأخضر. قد تصبح لدي فجأة شكوك. فأميل إلى تغيير رأيي، ودفع ثمن أبعد رحلة على متن سفينة فضائية.

أشك في مراجعة حججي لن تؤدي أبدًا إلى إزالة شكوكي. سأظل على المستوى التأملي أو الفكري، مقتنعًا بأن النظرة الاختزالية صحيحة، لكن على مستوى أدنى ما زلت أميل إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يوجد دائمًا فرق حقيقي بين كون شخص ما في المستقبل أنا، وبين كونه شخصًا آخر. ويصدق شيء مشابه عندما أنظر من خلال نافذة في قمة ناطحة السحاب، إذ يخيفني النظر إلى الأسفل من هذا الارتفاع المذهل بِرغم علمي بأنني لست في خطر. سيكون لدي خوف غير عقلاني مماثل عندما أكون على وشك الضغط على الزر الأخضر.

قد يكون من المفيد إضافة الملاحظات التالية: ينطوي وجودي المستمر، من وجهة نظر الاختزالي، على الاستمراريتين الجسدية والنفسية فقط. في حين تنطوي، من وجهة النظر غير الاختزالية، على حقيقة أخرى. من الطبيعي أن نؤمن بهذه الحقيقة الأخرى، وأن نؤمن بأنها، مقارنة بالاستمرارية، حقيقة **عميقة**، وأنها حقيقة مهمة حقًا. عندما أخشى **أنني**، خلال السفر عبر الزمان، لن أصل إلى المريخ. يكمن خوفي في أن السبب غير العادي قد يفشل في تحقُّق هذه الحقيقة الأخرى. كما قلت، لا توجد

مثل هذه الحقيقة. ما أخشاه لن يحدث ولن يحدث أبدًا. أريد أن يكون الشخص على كوكب المريخ أنا بطريقة حميمة بشكل خاص بحيث لن يكون أي شخص في المستقبل أنا أبدًا. لا ينطوي وجودي المستمر أبدًا على هذه الحقيقة العميقة الأخرى. ما أخشى فقدانه يفقد دائمًا. حتى الرحلة على متن سفينة فضائية لن تنتج الحقيقة الأخرى التي أميل إلى تصديقها.

عندما أكتشف أن وجودي المستمر لا ينطوي على هذه الحقيقة الأخرى، أخسر سبب تفضيلي لرحلة على متن سفينة فضائية. ولكن، بناء على الموقف من اعتقادي السابق، فإن ذلك ليس بسبب كون السفر عبر الزمان جيدًا **تقريبًا** بقدر البقاء حيًّا العادي، بل لأن البقاء على قيد الحياة العادي **سيئ تقريبًا مثل** السفر عبر الزمان، أو أفضل منه بقليل. **إن البقاء العادي للشخص على قيد الحياة سيئ تقريبًا بقدر تدميره وتدمير نسخه.**

من خلال التدرب على مثل هذه الحجج، قد أقوم بما يكفي للتخفيف من خوفي. قد أستطيع دفع نفسي إلى الضغط على الزر الأخضر. ولكنني أتوقع ألّا أفقد تمامًا اعتقادي الحدسي بوجهة النظر غير الاختزالية. من الصعب أن أكون متيقنًا تمامًا في استنتاجاتي الاختزالية. إذ من الصعب تصديق أن هُويّة الشخص ليست ما يهم. إذا كان شخص ما سيتألم غدًا، فمن الصعب تصديق أنّه يُمكن أن يكون السؤال عما إذا كنت **أنا** من سيشعر بهذا الألم سؤالًا فارغًا. ومن الصعب تصديق أنّه إذا كنت على وشك فقدان وعيي، فقد لا توجد إجابة عن السؤال: «هل أنا على وشك الموت»؟

زعم نيغيل من قبل أنّه من المستحيل نفسيًا تصديق وجهة نظر الاختزالي. وادعى بوذا إمكانية ذلك برغم من صعوبته البليغة. أعتبر ادّعاء بوذا صحيحًا. بعد مراجعة حججي، أجد ذلك ممكنًا على المستوى التأملي أو الفكري، برغم أنّه من الصعب للغاية تصديق وجهة نظر الاختزالي. أما شكوكي المتبقية أو مخاوفي فتبدو لي غير عقلانية. بما أنّني أستطيع أن أصدق هذا الرأي، أفترض أن الآخرين يُمكنهم ذلك أيضًا. إذ يُمكننا أن نصدق الحقيقة عن أنفسنا.

الفصل الثالث عشر

ما الذي يهم

95. التحرر من الذات

تختلف الحقيقة تمامًا عما نميل إلى تصديقه. إن معظمنا غير اختزاليين حتى لو لم نكن نعي ذلك. إذا نظرنا في حالاتي المتخيّلة، فسنميل بشدة إلى الاعتقاد بأن وجودنا المستمر هو حقيقة عميقة أخرى، تختلف عن الاستمراريتين الجسدية والنفسية، وأنها حقيقة يجب أن تكون كل شيء أو لا شيء. لكن هذا ليس صحيحًا.

هل الحقيقة محبطة؟ قد يجدها البعض كذلك، لكني أجدها محرِّرة ومواساتية. عندما اعتقدت أن وجودي حقيقة أخرى، بدا أنّني مسجون في ذاتي. بدت حياتي وكأنها نفق زجاجي، أتحرك داخله بشكل أسرع كل عام، وفي نهايته يوجد ظلام. وعندما غيرت وجهة نظري، اختفت جدران نفق الزجاج. إذ أعيش الآن في الهواء الطلق. لا يزال هناك فرق بين حياتي وحياة الآخرين، لكن الفرق أقل، إذ الناس الآخرون أقرب. وأنا أقل قلقًا بشأن بقية حياتي، وأكثر اهتمامًا بحياة الآخرين.

عندما صدّقتُ وجهة النظر غير الاختزالية، كنت أكثر اهتمامًا بالموت الذي لا مفر منه. إذ بعد موتي، لن يوجد شخص حي سيكون أنا. يُمكنني الآن إعادة وصف هذه الحقيقة. على الرغم من أنّه ستوجد العديد من التجارب في وقت لاحق، فلن يتم ربط أي من هذه التجارب بتجاربي الحالية بواسطة سلاسل من الروابط المباشرة مثل تلك التي تنطوي عليها ذاكرة التجربة، أو في تحقيق نية سابقة. قد تكون بعض هذه التجارب المستقبلية مرتبطة بتجاربي الحالية بطرق أقل مباشرة. ستوجد في وقت لاحق بعض الذكريات عن حياتي. وقد توجد لاحقًا أفكار تتأثر بأفكاري، أو أشياء تم إنجازها نتيجةً لنصيحتي. سيكسر موتي أكثر العلاقات المباشرة

بين تجاربي الحالية والتجارب المستقبلية، لكنه لن يكسر العلاقات الأخرى المختلفة. هذا كل ما تعنيه حقيقة أنّه لن يوجد شخص حي سيكون أنا. الآن وقد أدركت هذا، يبدو أن موتي أقل سوءًا بالنسبة إلي.

بدلًا من القول: «سأكون ميتًا»، يجب أن أقول: «لن توجد تجارب مستقبلية مرتبطة، بطرق معينة، بهذه التجارب الحالية». ونظرًا لأن إعادة الوصف هذه تذكّرني بما تنطوي عليه هذه الحقيقة، فإنّها تجعل هذه الحقيقة أقل إحباطًا. لنفترض في ما يلي أنّي يجب أن أمر بمحنةٍ ما. بدلًا من القول: إن «الشخص الذي سيعاني سيكون أنا»، يجب أن أقول: «ستكون هناك معاناة ترتبط، بطرق معينة، بهذه التجارب الحالية». مرة أخرى، يبدو لي أن الواقعة المعاد وصفها أقل سوءًا.

يمكنني زيادة هذه الآثار عن طريق التخيل بوضوح أنّي على وشك الخضوع لإحدى العمليات التي وصفتها. أتخيل أنّي في حالة مركزية في الطيف الموحد، حيث يكون التساؤل عما إذا كنت على وشك الموت سؤالًا فارغًا. من الصعب جدًّا تصديق أن هذا السؤال قد يكون فارغًا. عندما أقوم بمراجعة الحجج الخاصة بهذا الاعتقاد، وأعيد إقناع نفسي، يفقدني هذا الأمر لفترة وجيزة اهتمامي الطبيعي بمستقبلي. عندما يكون مستقبلي الفعلي قاتمًا -كما سيكون الأمر لو تعرضت للتعذيب، أو واجهت عصابة إطلاق النار عند مطلع الفجر- يكون من الجيد أن يكون لديّ هذا الطريق الذي يفقدني اهتمامي لفترة قصيرة.

بعد أن فكر هيوم بجد في حججه، أُلقي في «أكثر الظروف المؤسفة التي يُمكن تخيلها، وأُحيط بأعمق ظلام»[1]. وكان العلاج هو تناول العشاء ولعب لعبة الطاولة مع أصدقائه. تدعم حجج هيوم الشك التام. لهذا السبب تجلب الظلام والوحدة المطلقة. أما الحجج التي تدعم النزعة الاختزالية فلها تأثير معاكس عليّ، إذ التفكير الجاد في هذه الحجج يزيل الجدار الزجاجي بيني وبين الآخرين. وكما قلت، لا أهتم كثيرًا بموتي. إنّها مجرد واقعة مفادها أنّه بعد فترة زمنية معينة، لن تكون أي من التجارب التي ستحدث مرتبطة، بطرق معينة، بتجاربي الحالية. هل يُمكن أن يهم هذا إلى هذه الدرجة؟

(1) هيوم (1)، ص. 269.

96. استمرارية الجسد

نظرًا لأن وجهة النظر الاختزالية تؤثر على انفعالاتي بهذه الطرق، فيسعدني أن تكون صحيحة. إنّها ببساطة تقرير عن الآثار النفسية، أما الآثار على الآخرين فقد تكون مختلفة.

لا تزال هناك العديد من الأسئلة الأخرى التي يتعين مناقشتها. وعند مناقشتها، يُمكنني أن أفعل أكثر من مجرد الإبلاغ عن حقائق حول ردود أفعالي. تعتمد الأجوبة عن هذه الأسئلة جزئيًا على قوة بعض الحجج. سأناقش أولا، باعتباري اختزالي، ما الذي يجب أن ندعي أنّه يهم. ثم سأتساءل كيف يجب علينا، إذا كنا قد غيرنا وجهة نظرنا حول طبيعة هُويّة الشخص، أن نغير معتقداتنا حول العقلانية والأخلاق.

إن هُويّة الشخص، كما توضح حالة انقسامي، ليست ما يهم. بالكاد يصح أن هُويّة الشخص تتوافق، في معظم الحالات، مع ما يهم. ما الذي يهم في **الطريقة التي يتم بها** اعتبار هُويّة الشخص، عن طريق الخطأ، مهمة؟ ما العقلاني الذي نهتم به، عند اهتمامنا بمستقبلنا؟

يمكن إعادة صياغة هذا السؤال. لنفترض، على سبيل التبسيط، أنّه قد يكون من العقلاني الاهتمام بالمصلحة الذاتية فقط. ولنفترض أنّني أناني، وأنني قد أكون مرتبطًا بأحد الطرق العديدة بشخص ما ناتج عني. ما هي العلاقة التي تبرر الاهتمام الأناني بهذا الشخص الناتج؟ إذا كانت بقية حياة هذا الشخص جيدة بحيث تستحق العيش، فبأي طريقة أريد أن أكون مرتبطًا بهذا الشخص؟ إذا كانت بقية حياته ستكون أسوأ من لا شيء، فبأي طريقة يجب **ألا** أريد أن أكون على صلة بهذا الشخص؟ باختصار، ما هي العلاقة التي يجب أن تكون، بالنسبة إلى الأناني، مهمة بشكل أساسي؟ ستكون هذه العلاقة أيضًا هي ما يهمنا جميعًا بشكل أساسي عند اهتمامنا بمستقبلنا. ولكن بما أننا قد نشعر بالقلق إزاء مصير الشخص الناتج، أيًّا **كانت** علاقته بنا، فمن الواضح أن نسأل عما يجب أن يكون مهمًّا بالنسبة إلى الأناني.

في ما يلي أبسط الإجابات:

الاستمرارية الجسدية،

العلاقة عل بسببها الطبيعي،

عل بأي سبب موثوق،

عل بأي سبب.

إن عل هي الترابط النفسي و/أو الاستمرارية، بالنوع الحقيقي من الأسباب. إذا قررنا أن عل هي ما يهم، فعلينا إذًا مراعاة الأهمية النسبية للترابط والاستمرارية. قد يوحي ذلك بأن ما يهم هو عل والاستمرارية الجسدية معًا. لكن هذا مثل الجواب (2)، لأن الاستمرارية الجسدية جزء من السبب الطبيعي لـ عل.

هل يُمكننا الدفاع عن (1)، أي الادّعاء بأن الاستمرارية الجسدية وحدها تهم، هل يُمكن أن ندعي أنّه إذا كنت سأتصل جسديًّا بشخص ما ناتج؟ فإن هذا هو ما يهم، حتى لو لم أكن مرتبطًا بهذا الشخص بواسطة عل.

لنعد النظر في مثال وليامز، حيث يدمر الجراح كليًّا أي نوع مميز من الاستمرارية النفسية. لنفترض أن هذا الجراح على وشك أن يجري لي عملية، بطريقة غير مؤلمة، وأن الشخص الناتج سيعيش حياة أسوأ بكثير من لاشيء. إذا كنت أنانيًّا، فقد أعتبر أن هذا الاحتمال ليس أسوأ من الموت غير المؤلم، لأنني لا أهتم بما سيحدث للشخص الناتج. بل قد أعتبر هذا الاحتمال أسوأ بكثير من الموت، لأنني أهتم بشكل أناني بالمستقبل المروع لهذا الشخص. أيهما ينبغي أن يكون موقفي؟

يجب أن أهتم بشكل أناني بمستقبل هذا الشخص إذا كان بإمكاني أن أصدق بشكل مستساغ أن هذا الشخص سيكون **أنا**، وليس **شخصًا آخر** متصلًا بي جسديًّا فقط. غير أن هذا الاعتقاد، كما بينت، ليس له ما يعلله. يوجد مثال وليامز في الطرف البعيد للطيف النفسي. لا يوجد فرق حقيقي، في الحالات المركزية لهذا الطيف وفي طرفه البعيد معًا، بين كون الشخص الناتج أنا وكونه شخصًا آخر. إنهما ليسا احتمالين مختلفين، بحيث يجب أن يكون أحدهما صحيحًا. تكون الحقائق كلها، في مثال وليامز، كالتالي: سيكون الشخص الناتج متصلًا بي جسديا وليس نفسيًّا. يُمكن أن نسمي هِذا الشخص أنا، أو نسميه شخصًا آخر. بناء على المعيار النفسي الواسع للهوية، سنسميه شخصًا آخر. غير أنّ لا واحد من هذين الوصفين يُمكن أن يكون خطأ حقيقيًا. إنهما معًا وصفان للواقعة نفسها. إذا قدمنا أحد هذين الوصفين من أجل الإشارة إلى بعض الآراء حول ما يهم، فقد يكون وصفنا سيِّئا. وقد تلزم عنه وجهة نظر لا يُمكن الدفاع عنها حول ما يهم.

بيد أنّه يجب أن نقرر ما يهم **قبل** اختيار وصفنا.

لنفترض أنّي أقبل هذه الدعاوى. هل يجب أن أكون، باعتباري ذا نزعة اختزالية، مهتمًّا بشكل أناني بمستقبل هذا الشخص؟ هل يجب أن أكون مهتمًا، على الرغم من أنّي أعلم أن الاستمرارية الجسدية لا يُمكن أن تتسبب في صدق كون هذا الشخص، باعتباره حقيقة أخرى، سيكون أنا؟ عندما أحدد ما يهم، يجب أن أضع جانبًا كل الأفكار حول هويتي. إن السؤال حول الهُويّة هنا فارغ. يجب أن أسأل عما إذا كانت الاستمرارية الجسدية **في حد ذاتها** تبرر الاهتمام الأناني.

أعتقد أن الإجابة يجب أن تكون لا. كما قلت، لا يُمكن لمن يؤمنون بالمعيار الجسدي أن يشترطوا بشكل معقول استمرارية الجسد كله. لا يهم ما إذا كنت أخضع لزراعة عضو معين، متى كان هذا العضو يعمل بشكل جيد أيضًا. إن استمرار ما يكفي من دماغي في الوجود هو كل ما يُمكن اعتباره مهمًّا.

لماذا يجب أن يُفرد الدماغ بهذه الطريقة؟ يجب أن تكون الإجابة: «لأن الدماغ هو حامل الاستمرارية النفسية، أو العلاقة عل». إذا كان هذا هو سبب إفراد الدماغ، فلن تكون استمرارية الدماغ مهمة عندما **لا** يكون حامل العلاقة عل. ولن تكون استمرارية المخ هنا أكثر أهمية من استمرارية أي جزء آخر من الجسد. كما أن استمرار هذه الأجزاء الأخرى لا يهم على الإطلاق. لا يهم إذا تم استبدال نسخ مماثلة بشكل كاف بهذه الأجزاء الأخرى. يجب أن ندعي الشيء نفسه بخصوص الدماغ. تكون استمرارية الدماغ أمرًا مهمًّا متى كانت هي السبب في قيام العلاقة عل. إذا **لم** تقم عل، فلن تكون لاستمرارية المخ أهمية بالنسبة إلى الشخص الذي أصبح دماغه الآن. ولن تعلِّل الاهتمام الأناني.

لا يُمكن للاختزاليين أن يزعموا أن الاستمرارية الجسدية وحدها مهمة، إذ يُمكنهم في أقصى الأحوال الادّعاء بأن هذه الاستمرارية جزءٌ مما يهم. ويمكنهم في أقصى الأحوال الدفاع عن (2)، أي الادِّعاء بأن العلاقة عل لن تكون مهمة إذا لم يكن لها سببها الطبيعي، والذي تكون الاستمرارية الجسدية جزء منه.

أعتقد أنّه لا يُمكن الدفاع عن (2) أيضًا. أعتقد أن الاستمرارية الجسدية هي العنصر الأقل أهمية في استمرار وجود الشخص. إن ما نقدره، في

أنفسنا وفي الآخرين، ليس استمرار وجود العقول والأجساد المعينة نفسها، بل ما نقدره هو العلاقات المختلفة بيننا وبين الآخرين، ومن نحبهم وماذا نحب، وطموحاتنا وإنجازاتنا والتزاماتنا وانفعالاتنا وذكرياتنا والعديد من الصفات النفسية الأخرى. قد يرغب البعض منا أيضًا في أن نواصل نحن أو غيرنا امتلاك أجساد تشبه إلى حد كبير أجسادنا الحالية، لكن هذا لا يعني الرغبة في أن تستمر الأجساد عينها في الوجود. أعتقد أنّه إذا وجد شخص ما في وقت لاحق سيكون مرتبطا بي كما أنا الآن بواسطة عل، فمن المهم بقدر يسير جدًّا أن يكون لدى هذا الشخص دماغي وجسدي الحاليان. أعتقد أن ما يهم بشكل أساس هو العلاقة عل، حتى لو لم يكن لها سببها الطبيعي. ومن ثَمّ لا يهم إن تم استبدال نسخة مماثلة بدماغي[1].

إذا كان شخص ما مرتبطًا بي بواسطة عل، فيجب أن يكون جسد هذا الشخص أيضًا مثل جسدي الحالي بشكل كافٍ ليمكّن من الترابط النفسي التام. لن يكون هذا صحيحًا إذا كان هذا الجسد، على سبيل المثال، من الجنس الآخر. وبالنسبة إلى عدد قليل من الناس، مثل أولئك الذين يتمتعون بجمال فائق، يجب أن يوجد تشابه جسدي تام أيضًا. سأتجاهل في المستقبل هذه الدعاوى حول هذا التشابه.

إن قبولنا لهذا الرأي قد يؤثر على معتقداتنا ومواقفنا بخصوص حياتنا. غير أن السؤال أوضح في الحالة المتخيلة الخاصة بالسفر عبر الزمان. تتضمن علاقتي بنسختي المماثلة، في نظري، ما يهم بشكل أساس. إن هذه العلاقة جيدة تقريبًا مثل البقاء على قيد الحياة العادية. ومن وجهة نظر غير الاختزالي، إن البقاء العادي على قيد الحياة، من وجهة نظري، أفضل قليلًا، أو سيئ تقريبًا، من تدميري ونسخي. لذلك، سيكون من غير العقلاني أداء ثمن أكبر مقابل رحلة تقليدية على متن سفينة فضائية.

سيخاف كثير من الناس من السفر عبر الزمان. أعترف أنني، في مستوى ما، قد أخاف. ولكن لا يُمكن أن يكون هذا الخوف، كما قلت، عقلانيًّا. بما أنّي أعرف ما سيحدث بالضبط، فلا يُمكن أن أخشى أن تكون أسوأ النتيجتين هي ما سيحدث.

إن علاقتي بنسخي المماثلة هي عل دون سببها الطبيعي. وكون السبب

---

(1) يميل كل من نيغيل ووليامز إلى الاعتقاد بأن الاستمرارية الجسدية هي ما يهم. ولكن بينما يعتقد نيغيل أن تلقي نسخة دماغ مماثلة سيكون سيئًا مثل الموت، يعتقد وليامز أن هذا مجرد امتداد تافه للأنواع الحالية من الجراحة. انظر وليامز (2)، ص. 47.

غير طبيعي يبدو لي أمرًا تافهًا. لنعد النظر في العيون الاصطناعية التي من شأنها استعادة البصر لأولئك الذين صاروا عميانًا. لنفترض أنّ هذه العيون ستمنح هؤلاء الأشخاص أحاسيس بصرية تمامًا مثل المشاهدين لمنظر طبيعي، وأن هذه الأحاسيس ستوفّر معتقدات حقيقية حول ما يُمكن رؤيته. سيكون ذلك بالتأكيد جيدًا مثل الرؤية الطبيعية. لن يكون من المعقول رفض هذه العيون بدعوى أنّها ليست السبب الطبيعي للبصر الإنساني. ستوجد بعض الأسباب للنفور من العيون الاصطناعية، لأنها تجعل مظهر الشخص مقلقًا للآخرين. غير أنّه لا يوجد أي تشبيه لهذا في السفر عبر الزمان. إذ ستكون نسختي المماثلة، على الرغم من أنّه أُنتِج بشكل اصطناعي، مثلي تمامًا بكل الطرق. وسيكون لديه دماغ وجسد طبيعيان.

ربما يجب أن نقرر عدم تسمية نسختي المماثلة أنا. إذا اتخذنا هذا القرار، فيجب أن نعتبر هذه الحالة مثل انقسامي. إنّها حالة توجد فيها أفضل إجابة عن سؤال فارغ. إذا كنت على وشك الانقسام، فمن الأفضل أن أقول إنّه لن يكون أي من الشخصين الناتجين أنا. لكن هذا لا يستلزم أنّني يجب أن أعتبر الانقسام مثل الموت. إننا لا نحدد أي النتائج ستكون ما سيحدث؛ بل نختار فقط واحدًا من عدة أوصاف لنتيجة فريدة. وبما أن الأمر كذلك، فإن اختيارنا لوصف واحد لا صلة له بالتساؤل عن كيف ينبغي أن أعتبر هذه النتيجة.

ويصدق الشيء نفسه في الحالة التي سأسافر فيها عبر الزمان. لا ينبغي أن يتأثر موقفي تجاه هذه النتيجة بقرارنا المتعلّق بتسمية نسختي المماثلة أنا، فأنا أعرف الحقائق الكاملة حتى لو لم نتخذ هذا القرار بعد. إذا قررنا عدم تسمية نسختي المماثلة أنا، فستكون الحقيقة:

أن نسختي المماثلة لن تكون أنا

بالضبط في حقيقة أنها

(ب) لن تكون استمرارية جسدية،

و(ج) لن يكون ل عل، نظرًا لأن الأمر على هذا الحال، سببها الطبيعي.

بما أن (أ) تتكون فقط من (ب) و(ج)، يجب أن أتجاهل (أ). يجب أن يعتمد موقفي على أهمية الواقعتين (ب) و(ج). تتلخص هذه الوقائع كلها في أن نسختي المماثلة ليست أنا.

عندما ندرك أن هذه الدعوى الأخيرة صحيحة، لا يُمكننا أن ندّعي بشكل عقلاني، في نظري، أن (ج) أمر مهم للغاية. لا يهم كون السبب غير طبيعي. إن **التأثير** هو ما يهم. وهذا التأثير، أي قيام العلاقة عل، في حد ذاته هو نفسه. صحيح أنّه لو كان لهذا التأثير سبب غير طبيعي، لأمكننا وصف التأثير بطريقة مختلفة. يُمكننا القول إنّه على الرغم من أن نسختي المماثلة متصلة بي نفسيًا، فإنّه لن يكون أنا. لكن هذا ليس فرقًا آخر في ما يحدث عدا الفرق في السبب. إذا قررت عدم الضغط على الزر وأداء ثمن أعلى بكثير من أجل رحلة تقليدية على متن سفينة الفضاء، يجب أن أعترف بأنني أفعل ذلك فقط لأنني لا أحب التفكير في منهج السببية غير الطبيعي. لا يُمكن أن يكون من العقلاني الاهتمام كثيرًا بكون هذا السبب غير طبيعي.

تنطبق ملاحظات مماثلة على استمرار وجود دماغ الشخص وجسده الحاليين. قد يكون من العقلاني أن نرغب في أن يكون جسد نسختي المماثلة مثل جسدي الحالي. إلا أن هذه رغبة في نوع معين من الجسد، وليست رغبة في الجسد عينه. لماذا يجب أن أرغب في صحة كون **هذا** الدماغ والجسد ينتقلان إلى المريخ؟ مرة أخرى، يكمن الخوف الطبيعي في أن ذلك وحده يضمن **انتقالي** إلى المريخ. لكنه يسلم مرة أخرى بأن التساؤل عما إذا كنت قد انتقلت إلى المريخ أم لا، هنا، سؤال حقيقي. وعلينا أن نستنتج أنّه سؤال فارغ. حتى لو كان لهذا السؤال أفضل إجابة، فيمكننا معرفة ما سيحدث بالضبط قبل تحديد هذه الإجابة. وبما أن الأمر كذلك، هل يُمكنني أن أهتم كثيرًا عقلانيًا بما إذا كان دماغ وجسد هذا الشخص سيكون دماغي وجسدي الحاليين أم لا؟ أعتقد أنه، بينما قد لا يكون الاهتمام القليل غير عقلاني، سيكون الاهتمام بقدر كبير غير عقلاني.

لماذا لا يكون الاهتمام القليل غير العقلاني؟ قد يكون هذا مثل رغبة المرء في الحفاظ على خاتم الزواج نفسه، بدلًا من خاتم جديد مشابه له تمامًا. إننا نتفهم الرغبة العاطفية في الحفاظ على الخاتم الذي كان جزءًا من حفل الزفاف. بالمنوال نفسه، قد لا يكون من غير العقلاني أن يكون لدي تفضيل معتدل مفاده أن يكون لدى الشخص الموجود على المريخ دماغي وجسدي الحاليان.

لا يزال هناك سؤال واحد. إذا وجد شخص ما سيكون مرتبطًا بي بواسطة عل، هل سيهم إذا لم يكن لهذه العلاقة سبب موثوق؟

هناك سبب واضح لتفضيل قبليًا أن يكون السبب موثوقًا. لنفترض أن

السفر عبر الزمان حدث بشكل مثالي في حالات قليلة، في حين فشل تمامًا في معظم الحالات. في حالات قليلة، سيكون الشخص على سطح المريخ نسختي المماثلة، لكنه سيختلف عني تمامًا في معظم الحالات. إذا كانت الأمور على هذا النحو، فسيكون من العقلاني بشكل جلي أداء أعلى ثمن لرحلة على متن سفينة الفضاء. غير أن هذا غير صائب. يجب أن نسأل: «في الحالات القليلة، حيث ستكون نسختي المماثلة مرتبطة بي تمامًا بواسطة عل، هل سيهم ألا يكون لـ عل سببًا موثوقًا»؟

أعتقد أن الإجابة يجب أن تكون مرة أخرى: لا. لنفترض أنّه يوجد علاج غير موثوق به لمرض ما. في معظم الحالات، لا يحقق العلاج شيئًا. لكنه يحقق، في حالات قليلة، علاجًا تامًا. في هذه الحالات فقط يهم الأثر. إنّ هذا التأثير جيد بالقدر نفسه، على الرغم من أنّ سببه غير موثوق به. يجب أن ندّعي الشيء نفسه عن العلاقة عل. أخلص إلى أنّه يجب أن نقبل، من بين الأجوبة التي وصفتها، الجواب (4). أي أن **ما يهم أساسًا**، عند اهتمامنا بمستقبلنا، **هو العلاقة عل بأي سبب**.

97. حالة الخط الفرعي

لقد بينت أن السفر عبر الزمان سيكون جيدًا تقريبًا مثل البقاء العادي على قيد الحياة. يوجد تحدٍّ آخر يواجه هذه الدعوى مصدره حالة الخط الفرعي. هب أن الماسح الضوئي الجديد لم يدمر دماغي وجسدي، لكنه أضر بقلبي. أنا هنا على الأرض، وأتوقع أن أموت في غضون بضعة أيام. باستخدام نظام الاتصال الداخلي، أرى وأتحدث مع نسختي المماثلة على المريخ، فيؤكد لي أنّه سيواصل حياتي عندما أتوقف عن الحياة.

ماذا ينبغي أن يكون موقفي حينها؟ أنا على وشك الموت. هل تتضمن علاقتي بهذه النسخة المماثلة ما يهم؟ إنّه متصل نفسيًا كليًا، ليس بي كما أنا الآن، بل بي كما كنت هذا الصباح حينما ضغطت على الزر الأخضر. هل هذه العلاقة جيدة تقريبًا مثل البقاء على قيد الحياة؟

قد يكون من الصعب تصديق ذلك. ولكن من الصعب أيضًا تصديق أنّه قد يكون من المهم جدًّا كون حياتي تتداخل لفترة وجيزة مع حياة نسختي المماثلة.

قد يكون من المفيد النظر في:

> **الحبوب المنومة**: تسبب بعض الأقراص المنومة الحقيقية فقدان الذاكرة **الارتدادية**. قد يصدق أنّني إذا تناولت مثل هذه الحبوب، فسأظل مستيقظًا لمدة ساعة، لكن بعد نومي بالليل لن أتذكّر ذكريات النصف الثاني من تلك الساعة.

لقد تناولت في الواقع هذه الحبوب، واكتشفت طبيعة النتائج. لنفترض أنّني تناولت مثل هذه الحبوب منذ ما يقرب من ساعة. إن الشخص الذي سيستيقظ في سريري غدًا لن يكون متصلًا بي نفسيًا كما أنا الآن. سيكون متصلًا بي نفسيًا كما كنت قبل نصف ساعة من ذلك. أنا الآن على **خط نفسي فرعي**، والذي سينتهي قريبًا عندما أغفو. خلال نصف الساعة هذه، أكون متصلًا نفسيًا بذاتي في الماضي، لكنني الآن لست متصلًا نفسيًا بذاتي في المستقبل. لن أتذكر أبدًا في ما بعد ما أفعله أو أفكر فيه أو أشعر به خلال نصف الساعة هذه. ما يعني أن علاقتي بنفسي ستكون غدًا، في بعض النواحي، بمثابة علاقة بشخص آخر.

لنفترض، على سبيل المثال، أنّني كنت قلقًا بشأن بعض الأسئلة العملية، سأدرك الآن الحل. بما أن ما يجب أن أقوم به بيّن، فإنّني أشكل نيّة قوية. ستكون بقية حياتي كافية لتشكيل هذه النية. لكنها لا تكفي عندما أكون في هذا الخط الفرعي نفسيًا. إذ لن أتذكر لاحقًا ما قررته الآن، ولن أستيقظ ولديّ النية التي شكلت الآن. لذلك يجب أن أتواصل مع نفسي غدًا كما لو كنت أتواصل مع شخص آخر. يجب أن أكتب لنفسي رسالة تصف قراري ونيّتي الجديدين. يجب أن أضع هذه الرسالة حيث أضطر أن ألاحظها غدًا.

ليس لدي في الواقع أي ذكريات عن اتخاذ مثل هذا القرار، وكتابة مثل هذه الرسالة. لكنني وجدت فجأة هذه الرسالة تحت آلة حلاقتي.

تشبه هذه الحالة بطريقة ما حالة الخط الفرعي. وستكون بالضبط مثل متغيرٍ لهذه الحالة، حيث على الرغم من أنّني أعيش لبضعة أيام بعد مغادرة المقصورة، لن يتم إنشاء نسختي المماثلة إلا بعد وفاتي. غير أن حياتي، في الحالة التي ننظر فيها، تتداخل مع حياة نسختي المماثلة. إذ نتحدث عبر الاتصال الداخلي. لا يوجد ما يماثل هذا في حالة الحبوب المنومة.

يمكن العثور على شبيه ذلك في امتحان الفيزياء المتخيّل. في هذه الحالة قسمت عقلي لمدة عشر دقائق. في كلا تياري الوعي الخاصين بي، أعلم أنّني

أواجه الآن أفكارًا وأحاسيس في تياري الآخر. غير أنَّني لا أعي، في كل تيار، أفكاري ومشاعري في تياري الآخر. تشبه علاقتي بنفسي في التيار الآخر مرة أخرى علاقتي بشخص آخر. أود أن أتواصل بطريقة عمومية. إذ قد أكتب في التيار الأول رسالة إلى نفسي في تياري الثاني. عندئذ سأضع بإحدى يديّ هذه الرسالة في يدي الأخرى.

يشبه هذا وضعيتي في حالة الخط الفرعي. أستطيع أن أتخيل حيازتي لعقل منقسم. ونظرًا لأن الأمر على هذا النحو، لن أكون بحاجة إلى افتراض أن نسختي المماثلة على المريخ هي شخص آخر. لا أدرك هنا على الأرض ما تفكر فيه نسختي المماثلة الآن على المريخ. إن هذا أشبه بحقيقة أنه، في كل واحد من تياريْ وعيي خلال امتحان الفيزياء، لا أدرك ما أفكّر فيه الآن في التيار الآخر. أستطيع أن أصدق أن لدي الآن تيارًا آخر من الوعي، لا أعيه الآن وأنا في هذا التيار. وإذا كان ذلك مفيدًا، فيمكنني أطبق هذا الرأي على نسختي المماثلة. إذ أستطيع القول إن لدي الآن تيارين من الوعي، أحدهما هنا على الأرض والآخر على المريخ. لا يُمكن أن يكون هذا الوصف خطأ واقعيًا. عندما أتحدث إلى نسختي المماثلة على المريخ، فإن ذلك يشبه التواصل في امتحان الفيزياء مع نفسي في التيارين.

توفر الحالة الفعلية للقرص المنوم تشابهًا وثيقًا مع إحدى الصفات الخاصة بحالة الخط الفرعي، أي حقيقة أنَّني على خط نفسي فرعي. ويوفّر امتحان الفيزياء المتخيل تشابهًا وثيقًا مع الصفات الخاصة الأخرى، أي إن حياتي تتداخل مع حياة نسختي المماثلة. عندما ننظر إلى هذه التشابهات، يبدو ذلك كافيًا للدفاع عن الادّعاء بأنه عندما أكون على الخط الفرعي، تتضمن علاقتي بنسختي المماثلة تقريبًا كل شيء مهم. قد يكون من غير الملائم قليلًا أن تكون نسختي المماثلة متصلة نفسيًا، ليس بي كما أنا الآن، بل بي كما كنت هذا الصباح عندما ضغطت على الزر الأخضر. غير أن هذه العلاقات متماثلة إلى حدٍّ كبير. لا يمثل تداخل حياتي لفترة وجيزة مع حياة نسختي المماثلة سوى فرق ضئيل.

إذا كان التداخل كبيرًا، **فسيحدث** ذلك فارقًا. لنفترض أنَّني رجل عجوز، على وشك الموت. يجب أن أعيش أكثر من خلال شخص كان من قبل نسختي المماثلة. عندما بدأ هذا الشخص في الوجود منذ أربعين عامًا، كان متصلًا بي نفسيًا كما كنت حينها. لقد عاش منذئذ حياته خلال أربعين سنة. أوافق على أن علاقتي بنسختي المماثلة **هذه**، برغم أنَّها أفضل من

الموت العادي، ليست جيدة تقريبًا بقدر البقاء العادي على قيد الحياة. لكن هذه العلاقة ستكون جيدة تقريبًا لو كانت نسختي المماثلة متصلة بي نفسيًّا كما كنت قبل عشرة أيام أو عشر دقائق. إن التداخل قصير، كما يقر نوزيك، بحيث لا يُمكن التفكير عقلانيًّا بأنّ له أهمية كبيرة[1].

على الرغم من أنّه يبدو أن شبيهي كافيان للدفاع عن هذه الدعوى، فإنّي أعترف أن هذه إحدى الحالات التي يصعب تصديق رأيي فيها. **قبل** أن أضغط على الزر الأخضر، يُمكنني أن أصدق أن علاقتي بنسختي المماثلة تتضمن ما يهم بشكل أساسي في البقاء العادي على قيد الحياة. أستطيع أن أتطلع إلى أسفل الخط الرئيس حيث توجد أربعون سنة من الحياة المقبلة. وبعد أن ضغطت على الزر الأخضر، وتحدّثتُ مع نسختي المماثلة، لا يُمكنني بالطريقة نفسها التطلع إلى أسفل الخط الرئيس. يحتاج اهتمامي بالمستقبل إلى إعادة توجيه. يجب أن أحاول توجيه هذا الاهتمام إلى الخلف فوق الخط الفرعي إلى ما وراء نقطة الانقسام، ثم إلى الأمام إلى أسفل الخط الرئيس. ستكون هذه المناورة النفسية صعبة، لكن هذا ليس غريبًا. وبما أنّه ليس غريبًا، فإنّ هذه الصعوبة لا تقدم حجة كافية ضد ما زعمته في شأن هذه الحالة.

98. متواليات الشخص

لقد أنكرت أن هُويّة الشخص هي ما يهم. ما يهم بشكل أساسي، في نظري، عند اهتمامنا بمستقبلنا هو قيام العلاقة عل مع أي سبب. سيكون هذا هو ما يهم حتى عندما لا يتوافق مع هُويّة الشخص.

إن وجودي في جوهره، في نظر نيغيل، هو دماغي. وما يهم بالأساس هو استمرار وجود هذا الدماغ. أعتقد أنّني أجيب على حجج نيغيل في الملحق دال، لكن هذه الحجج قد لا تقنع. لذلك يجدر بنا تفسير كيف يُمكن أن تكون وجهة نظر نيغيل وصيغتها التي نقّحتها صحيحتين معًا.

لنفترض أن وجهة نظر نيغيل صحيحة. سيكون ما يهم أساسا بالنسبة إليّ هو استمرار وجود دماغي. وبما أنني، حسب نيغيل، في الأساس دماغي، فلا يُمكنني أن أقرر اتخاذ وجهة نظر مختلفة عن نفسي. في حين يُمكنني فعل شيء آخر.

(1) مرجع سبق ذكره، ص. 44.

يصف نيغيل مفهوم **متواليات الشخص**. عندما يكون شخص ما، في نظر نيغيل، في الأساس دماغًا ما مدمجًا، فيُرجح أن تكون متواليات الشخص عبارة عن متواليات من الأدمغة المدمجة المترابطة بواسطة عل. لا يُمكننا الآن حل مشكلة كون أجسادنا تشيخ وتنحل. يتخيل نيغيل مجتمعًا تقدم فيه التكنولوجيا حلًا لذلك. إذ يدخل كل شخص، في هذا المجتمع، تجاوز سن الثلاثين، جهاز المسح الضوئي الناسخ مرة واحدة سنويًا. تدمّر هذه الآلة دماغ الشخص وجسده، وتنتج نسخة مماثلة مرتبطة بهذا الشخص بواسطة عل، ولديه جسد مشابه تمامًا باستثناء أنّه لم يتقدم في العمر أو يتحلل. يدعي نيغيل أنّه بالنسبة إلى متواليات الأشخاص في هذا المجتمع، لن يكون من غير العقلاني استخدام جهاز المسح الضوئي الناسخ. بناء على معيارهم للهُوية، سيظل كل واحد من هؤلاء الأشخاص المتوالين موجودًا، ينتقل إلى دماغ وجسد جديد كل سنة. سيكون لكل متواليات الشخص دائمًا دماغ وجسد لهما شباب ومظهر وحيوية دماغه وجسده عندما كان في الثلاثين من عمره.

قد تتعرض متواليات الشخص هذه لحوادث مميتة. لذلك، أضيف جزئية، كإجراء وقائي، مفادها أن لكل واحد مخطط يتم إعداده يوميًا. مع هذه الإضافة، يكون هؤلاء الأشخاص المتتالون خالدين بالقوة، ويمكن أن يكون لديهم شباب أبدي. وفق معظم النظريات المقبولة الآن، إمّا سيتوسع الكون إلى ما لا نهاية، وإمّا ينهار في عكس اتجاه الانفجار الكبير. يفترض معظم علماء الفيزياء أنّ كل أشكال الحياة، في كلتا الحالتين، ستصبح مستحيلة. إذا لم يكن هذا صحيحًا، فقد يعيش هؤلاء الأشخاص المتوالون إلى الأبد[1].

أفترض أنّني أقبل رأي نيغيل. أي إنّني في الأساس دماغي، وما يهمّ بشكل أساس عند اهتمامي بمستقبلي هو استمرار وجود هذا الدماغ. إذا قبلت هذا الرأي، فلا بدّ أنّني اضطررت على مضض إلى هذا الاستنتاج. فضلت كثيرًا رأيي القديم. على الرغم من أنّني لا أستطيع تغيير رأيي حول ما أنا عليه، فإنّني أستطيع القيام بما يلي: أنت الآن تقرأ الجمل التي كتبتها في نوفمبر 1982. تخبرك هذه الجملة بأنه، في بقية هذا الكتاب، **ستستخدم الضمائر للإشارة إلى الأشخاص المتوالين**. إذا كانت وجهة نظر نيغيل

(1) في **تغلب على عقبة** (tour de force)، يدعي فريمان دايسون (Freeman Dyson) أنّه حتى في الكون المتوسع إلى ما لا نهاية، يمكن أن تستمر الحياة إلى الأبد. تتطلب الحجة الافتراض بأننا يُمكن أن نهاجر من الأجسام العضوية إلى الأجسام غير العضوية. انظر «زمن بلا نهاية: الفيزياء والبيولوجيا في عالم مفتوح (Time Without End: Physics and Biology in an Open Universe)»، مجلة الفيزياء الحديثة. مجلد 51 (1979)، ص. 447.

خاطئة، فقد لا يغيّر هذا من معنى الضمائر. يُمكن أن يكون كل شخص متواليات شخص. سيكون الأمر على هذا الحال متى كان معيارنا للهوية هو العلاقة عل مع أي سبب، لأنّه معيار هُويّة الأشخاص المتوالين أيضًا.

إذا كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، فإنّ بقية هذا الكتاب ستستخدم الضمائر بمعنًى جديد. إذ لا تشير إلى الأشخاص، بل إلى متواليات الأشخاص. ومن ثَمّ، لا تشير الكلمتان «أنا» و«ني» إلى الشخص: ديريك بارفيت، بل تُشير إلى متواليات الشخص الذي يكون دماغه وجسده الحالي هو أيضًا دماغ وجسد ديريك بارفيت. وبما أن استخدام الكلمتين «أنا» و«ني» بهذا المعنى الجديد، فسيتم التعبير عن معنيهما القديمين بالكلمات: «أنا-القديمة» و«ني-القديمة». تنطبق ملاحظات مماثلة على الضمائر الأخرى.

من وجهة نظر نيغيل، ما العلاقة بين ني-القديمة وني متواليات الشخص؟ قد يفيدنا تذكر كائن أسطوري: طائر الفينيق. بناء على معيار هُويّة الطيور، يتوقف الطائر عن الوجود إذا أحرق وتحوّل إلى رماد. لو كان طائر الفينيق موجودًا، لما كان طائرًا معينًا، بل سيكون متوالية من الطيور، أو **متوالية طير**. سيكون لدى طائر الفينيق في أي وقت جسم طائر معين. ولكن عندما يتم حرق هذا الطائر ويتحول إلى رماد، فإن الطائر فقط هو الذي يتوقف عن الوجود. يعود طائر الفينيق إلى الحياة مجددًا في جسم طائر جديد، وينهض من الرماد. مثل متوالية شخص معين، سيكون عندئذ لدى طائر الفينيق معين متوالية من الأجسام المختلفة.

لا يوجد طائر الفينيق على الإطلاق. ولكن يوجد العديد من متواليات الأشخاص. كتبت هاتين الجملتين من قبل متوالية شخص، أنا. كما كتبت من قبل شخص ما: ني-القديمة. يسمى هذا الشخص ديريك بارفيت. أنا متوالية شخص أعلن أنّني أسمي نفسي **طائر الفينيق بارفيت**. بما أن جسدي الحالي هو أيضًا جسد ديريك بارفيت، فإننا معًا نكتب هذه الجمل. وكلانا له الأفكار والخبرات نفسها. ولكن على الرغم من أننا مرتبطان الآن بهذه الطريقة الحميمة للغاية، **إذا** صدقت وجهة نظر نيغيل، فسنكون شخصين مختلفين. إن الفرق بيننا هو كالتالي: من وجهة نظر نيغيل، إذا سافرت أنا-القديمة عبر الزمن، فإن ذلك سيقتل ني-القديمة، أي الشخص. لكنه لن يقتل ني، أي متواليات الشخص. ويكفي هذا الفرق لجعل ني القديمة وأنا فردين مختلفين.

ربما تشك في ما إذا كانت أنا، أي متواليات الشخص، موجودة حقًّا. قد

تعتقد أنّه لا يُمكن أن يتسبب في وجود الكائنات مجرد ابتكار لمفهوم جديد. هذا صحيح، لم يكن السبب في وجودي هو ابتكار نيغيل لمفهوم متواليات الشخص، أو كتابة الجمل أعلاه التي قد أعطت معنيين جديدين لـ«أنا» و«ني». بالنظر إلى المقصود بمفهوم «متوالية الشخص»، بدأت أنا متواليات الشخص في الوجود عندما بدأت أنا-القديمة الشخص في الوجود. ومن المحتمل جدًّا أن يتوقفا معًا عن الوجود في الوقت نفسه. هذا أمر محتمل جدًّا لأنه من غير المرجح أن تصبح عملية السفر عبر الزمان ممكنة خلال فترة حياة «أنا-القديمة».

تتطور اللغات. عندما نبتكر مفهومًا جديدًا، قد نكتشف أنّه ينطبق على أجزاء من الواقع. لا ينطبق مفهوم طائر الفينيق على شيء. في حين أن مفهوم متواليات الشخص ينطبق بالقدر نفسه الذي ينطبق عليه مفهوم الشخص. سواء كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة أم لا، توجد الآن عدة مليارات من متواليات الأشخاص. متى كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، ستوجد، بالنسبة إلى كل شخص موجود، متوالية شخص مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بهذا الشخص. وبالنظر إلى هذه العلاقة الوثيقة جدًّا، فإن التمييز بين هؤلاء الأفراد لا يكاد يستحق العناء. تجدر الإشارة، فقط في هذه المرحلة من مناقشتي إلى ما يهم، إلى أنّني أفترض أن وجهة نظر نيغيل صحيحة. إذ أفترض أن ما يهم ني-القديمة في الأساس هو استمرار وجود دماغي الحالي. حتى لو كنا نعتقد ذلك، لا يزال بإمكاننا الاعتقاد بأن استمرار وجود أدمغتنا الحالية **ليس** هو ما يهم. يُمكننا أن ندّعي أن ما يهم هو العلاقة عل. إن ما يهمنا **نحن** هو **متواليات الأشخاص**.

بواسطة بعض المفاهيم الجديدة، يُمكننا أحيانًا إعطاء وصف أفضل للواقع. كان هذا صحيحًا بالنسبة إلى مفهومي الذرة والجزيء. وهذا النوع من التحسين واضح جدًّا. إذا كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، فإن مفهوم متواليات الشخص سيمكن من وصف أفضل للواقع. لكن هذا التحسين ليس واضحًا تمامًا. لا يُمكن مفهوم متواليات الشخص الكائنات نفسها فقط من إعطاء وصف أفضل للواقع، بل يُمكن الكائنات **المختلفة** من إعلان وجودها وإعطاء هذا الوصف الأفضل معًا.

يذكر نيغيل مفهوما ثالثًا، وهو مفهوم **الشخص النهاري**. يقتضي وجود مثل هذا الشخص بالضرورة تيار وعي غير منقطع. إن النوم، بالنسبة إلى الأشخاص النهاريين، موت. عندما ننظر إلى هذا المفهوم نجد مرة أخرى أنّه

ينطبق على الواقع. متى وُجد عدد من الأشخاص النهاريين الأحياء وُجد العدد نفسه من الأشخاص الواعين الأحياء. ولكن خلال عام كامل، سيتجاوز عدد الأشخاص النهاريين الذين كانوا أحياء عدد الأشخاص الأحياء.

إن مفهوم الشخص النهاري أسوأ من مفهوم الشخص. وذلك لأن ما يهم ليس عدم انقطاع تيار الوعي، بل ما يهم هو العلاقة عل. على الرغم من أن مفهوم الشخص النهاري ينطبق على الواقع، فإنّه ينتقي أجزاء من الواقع بحدود غير مهمة. نعتقد، بشكل معقول، أنّه لا يهم ما إذا كانت هناك انقطاعات في تيار الوعي. إنّه لا يهم لأن هذه الانقطاعات لا تدمر الاستمرارية النفسية.

إذا كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، فما يهم الشخص هو استمرار وجود دماغ معين. لكننا إذا سألنا ما هو مهم في أنفسنا وحياتنا وعلاقاتنا مع بعضنا، فلا يبدو أن استمرار وجود أدمغة معينة هو المهم. في مقابل ذلك، إن الأهم، كما زعمت، هو العلاقة عل، أي الترابط النفسي و/أو الاستمرارية النفسية مع أي سبب. إذا كان الأمر كذلك، وكانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، فإن مفهوم الشخص أسوأ من مفهوم متواليات الشخص، وأسوأ بطريقة مماثلة. إن ما يهم الشخص، في نظر نيغيل، هو استمرار وجود دماغه الحالي. وما يهم بالنسبة إلى متواليات الشخص هو العلاقة عل، مع أي سبب. إن مفهوم متواليات الشخص أفضل، لأنه يعتمد ما هو أكثر أهمية.

لا يُمكن لأي شخص أن ينكر أنّه شخص. إذا كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، لا يُمكن للشخص أن يحول نفسه إلى متواليات شخص. في حين يُمكن لمتواليات الشخص أن تبدأ التحدث بلسان مشترك. يُمكن لمتواليات الشخص هذا أن يعلن عن وجوده، ويعطي لنفسه اسمًا، ويدّعي أن جميع الضمائر التي يكتبها أو ينطقها ستشير إلى متواليات الأشخاص. ويمكن لجميع متواليات الأشخاص الآخرين أن يفعلوا الشيء نفسه. عندها ستعاش حيوات الإنسان المستقبلية من قبل كائنات تعتبر نفسها متواليات أشخاص. وستُعاش هذه الحيوات أيضًا من قبل أشخاص. لكن سيكون للأشخاص الآن دور ثانوي، لأنهم نادرًا ما يشيرون إلى ذواتهم-القديمة.

إذا كانت وجهة نظر نيغيل غير صحيحة، فإن الأحداث التي وصفتها للتو قد لا تُحدث فارقًا. قد تفشل معتقداتنا حول معيار الهُويّة في تغطية بعض الحالات الحقيقية، مثل حالات الأشخاص الذين يعانون من انقسام

نصفي الدماغ . ومن الواضح أن هذه المعتقدات تفشل في تغطية الكثير من الحالات المتخيّلة. بما أن الأشخاص ليسوا كائنات موجودة بشكل منفصل ومتميز عن أدمغتهم وأجسادهم وتجاربهم، فإن الأسئلة المتعلقة بهوية الشخص تكون، في هذه الحالات المتخيلة، فارغة. في هذه الحالات، يُمكننا **تقديم** إجابات عن هذه الأسئلة، ومن ثَمّ توسيع نطاق معتقداتنا حول معيار هُويّة الشخص. ومن شأن التوسيع المحتمل أن يجعل هذا المعيار هو قيام العلاقة عل غير المتفرع، مع أي سبب. **يكون** الأشخاص، وفق هذا المعيار، متواليات أشخاص. وبذلك يختفي التمييز الموضح أعلاه.

إذا كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، لا يُمكنني تقديم هذه الدعاوى. من وجهة نظره، كل شخص هو في الأساس دماغه، وما يهم في الأساس بالنسبة إلى كل شخص، هو استمرار وجود هذا الدماغ. إذا كان الأمر كذلك، فإن الأشخاص ليسوا متواليات أشخاص. يُمكن أن تشكّل الأحداث التي وصفتها أعلاه فارقًا. إذا أعلنت جميع متواليات الأشخاص عن وجودها، وبدأت في استعمال الضمائر للإشارة إلى أنفسها، فسيكون ذلك تحسينًا. ترتبط كل متواليات الشخص ارتباطًا وثيقًا بشخص معين. سيكون من الأفضل أن تقوم متواليات الشخص، في كل زوج، بدور قيادي. ينتقي مفهوم متواليات الشخص أجـزاء من الواقع بطريقة أقل تعسفية. يُمكننا نحن متواليات الأشخاص أن ننكر أن ما يهمنا هو استمرار وجود أدمغتنا. ويمكننا أن ندّعي، كما قلت، أن ما يهم في الأساس هو العلاقة عل، مع أي سبب.

99. هل أنا رمز أم نوع؟

ينظر وليامز في حالة يكون للشخص فيها العديد من النسخ المماثلة المتعايشة. ويقترح وصفًا جديدًا لهذا النوع من الحالات. يصف مفهوم الشخص النوع. لنفترض أنّه يوجد شخص معين اسمه ماري سميث (Mary Smith). لنفترض أن الماسح الضوئي الناسخ يُنتج العديد من النسخ المماثلة لماري سميث، كما هي في وقت معين. ستكون هذه النسخ كلها ماري سميث. وستكون **رموزًا** مختلفة، أو مثيلات للشخص النوع نفسه. عند حدوث مثل هذه الحالة، ستكون هناك العديد من الأسئلة حول ما يهم. افترض أن الحالة تتضمن الماسح الضوئي القديم الذي يدمر الدماغ والجسد الأصليين لماري سميث. قبل أن تضغط على الزر الأخضر، ما الذي يجب أن تصدّقه ماري سميث بشأن علاقتها بنسخها المماثلة في

المستقبل؟ هل ما يهم هو استمرار دماغها الحالي في الوجود؟ أم سيكون الأمر جيدًا لو وجدت في ما بعد رموزًا حيّة من نوعها؟

هذا هو السؤال حول ما الذي يجب أن يهم ماري سميث الأصلية. لا يناقش وليامز هذا السؤال. لكنه يكتب بفضول حول سؤال آخر:

بما أننا لا نفترض أن الأشخاص الرموز، بمجرد نسخهم من النموذج الأولي، لديهم تجارب تواصل في ما بينهم... فإنهم سيتأثرون بشكل متباين بتجارب مختلفة، وسيميلون إلى الاختلاف بشكل متزايد. وباعتبارها نسخًا من النموذج الأولي، ستصبح نسخًا غير واضحة أو مكتوب عليها بشكل متزايد، وعند النظر إليها في حد ذاتها، ستصبح شخصيات فردية على نحو متزايد. قد يكون هذا موضع ترحيب. بالنسبة إلى شخص أحب أحد هؤلاء الأشخاص الرموز، فقد يحبّها ليس لأنها ماري سميث، بل على الرغم من أنّها كانت ماري سميث... كلما تباينت **"ماريات" سميث** شعر المحب بقدر أكبر من الأمان في شأن ما كان يحبه على وجه التحديد.

إذا كان شخص ما يحب شخصًا رمزًا تمامًا مثل ماري سميث، فقد يكون من غير الواضح أن الشخص الرمز هو ما كان يحبه حقًّا. ما يحبه هو **ماري سميث**، وهذا يعني أنّه يحبّ الشخص النوع. يُمكننا أن نرى بشكل باهت ما سيكون عليه الحال. سيكون مثل حبّ عمل فني من خلال نسخته. قد يبدأ المرء في مقارنة، إذا جاز القول، أداءات النوع، وستكون الرغبة في أن يكون بالقرب من الشخص الذي يحبه المرء أشبه بالرغبة القوية في سماع، حتى لو كان غير مبالٍ، مقطوعة زواج فيغارو (Nozze di Figaro)، تمامًا مثل اكتفاء المرء بحضور العزف المحلي الأول لفيغارو بدلًا من عدم سماع مقطوعة فيغارو على الإطلاق، لذلك سيشاهد المرء ماري سميث المتهالكة التي كانت في المكان المعني، بدلًا من ألّا يرى ماري سميث على الإطلاق.

سيبدأ الكثير مما نسميه محبة شخص ما في الانهيار إثر ذلك، وقد يشجعنا التفكير فيه على عدم التقليل من شأن الحالة القائمة على الجسد العميق التي لدينا بالفعل. بينما في الوضع الحالي للأشياء ليست محبة شخص ما بالضبط هي محبة الجسد، فقد يكون القول إنهما أساسًا الشيء نفسه مضلِّلًا بشكل فظيع أكثر مما هو خطأ ميتافيزيقي عميق، وإذا لم يبدُ هذا ساميًا، فإن البدائل التي تنمو بسرعة شديدة من تعليق الوضع الحالي لا تبدو روحانية جدًّا كذلك[1].

(1) وليامز (2)، ص. 80-81. انظر أيضًا برينان (BRENNAN) (1) و(2).

هل حب شخص في جوهره هو نفسه حب جسد هذا الشخص؟ يعترف وليامز بأن هذه الدعوى «مضلِّلة بشكل غريب»، لكنه يشير إلى أنّها أفضل من أي بديل آخر. وهو يحذّرنا بألّا نقلل من قيمة «الوضع العميق القائم على الجسد الذي لدينا بالفعل». من شأن وضع مختلف، حيث يكون لدى الأشخاص العديد من النسخ المماثلة المتعايشة، أن يهدد الكثير مما نثمنه.

أعتقد أننا يجب أن نقبل هذه الدعوى الأخيرة. لكن لا ينبغي أن ندعي أن حب شخص ما في الأساس هو نفسه حب جسد ذلك الشخص. إذ **يوجد** بديل أفضل.

قد يكون وليامز فكّر على النحو التالي: ما لم يكن ما أحبّه جسدًا معينًا، لا أستطيع أن أحب الفرد. لنفترض أنّي أحب ماري سميث الأصلية. تدمر آلة دماغها وجسدها، وتنتج نسخة مماثلة لها. إذا نُقِل حبي لماري سميث إلى نسختها المماثلة، فهذا يشير إلى أن ما أحبه ليس فردًا، بل الشخص النوع. وإذا أخذنا في الاعتبار ما ينطوي عليه هذا الحب، فإن ما نكتشفه مثير للقلق.

أوافق على أن هذا الحب سيكون مختلفا جدًّا ومقلقًا. لكنني أرفض الاستدلال المقدم توًّا.

يجب أن نفكّر في **نوعين** من الحالات المتخيلة. الأول هو المجتمع الذي تخيله نيغيل. لا تتخذ العلاقة عل في هذا المجتمع، على الرغم من وجود نسخة مماثلة، شكلًا متفرّعًا أبدًا. بعد أن تبلغ الثلاثين من عمرها، تستخدم ماري سميث جهاز النسخ الذي يحافظ على الشباب مرة واحدة سنويًا، كما يفعل العديد من الأفراد الآخرين. إذا وجدت مثل هذه الأجهزة، فسيكون من **الممكن** إنتاج نسخ مماثلة متعايشة لفرد واحد. لكن يُمكننا أن نفترض، في هذا المجتمع المتخيل، أن الأفراد يقررون عدم تحقيق هذا الاحتمال. يعتقد هؤلاء الأفراد، نظرًا لأنواع الأسباب التي وصفتها في المبحث 90 والتي يعبر عنها وليامز بشكل أفضل، أن الانقسام ليس جيدًا تمامًا مثل البقاء العادي على قيد الحياة.

لنفترض أنّي شخص انتقل إلى هذا المجتمع المختلف. ووقعت في حب ماري سميث. كيف يجب أن يكون رد فعلي بعد أن تستعمل الآلة الناسخة لأول مرة؟ أزعم أنّي سأحبها **ويجب** أن أحب نسختها المماثلة معًا. لا يتعلق الأمر هنا بـ«يجب» الأخلاقية. وفق أفضل تصور لأفضل نوع من الحب،

يجب أن أحب هذا الفرد. إنَّها متصلة نفسيًا تمامًا بماري سميث التي أحببتها، ولديها جسدٌ مشابه تمامًا. إذا كنت لا أحب النسخة المماثلة لماري سميث، فقد يكون ذلك لسبب واحد من بين عدة أسباب سيِّئة.

قد يكون أحد الأسباب هو أنَّني أتبنى وجهة النظر غير الاختزالية. أعتقد أن هُويّة الشخص حقيقة عميقة أخرى، لن يتم إنتاجها بواسطة عملية النسخ. أنا لا أحب النسخة المماثلة لماري سميث، لأنني أعتقد أنها، بهذه الطريقة العميقة، ليست ماري سميث. لكن رد الفعل هذا غير مبرر، لأنه لا توجد مثل هذه الحقيقة الأخرى.

لنفترض في ما يلي أنَّني أقبل وجهة نظر الاختزالي. لكنني أعتقد أن النسخ يكاد يكون سيِّئًا مثل الموت العادي. عندما تضغط ماري سميث على الزر الأخضر، يكون رد فعلي هو الحزن. ربما يُمكنني في ما بعد أن أحب نسخة ماري سميث. لكن بالنظر إلى إيماني بسوء ما حدث لماري سميث، لا يُمكن نقل حبي ببساطة دون حزن.

وكما بيّنت، إن رد الفعل هذا غير مبرر. وفق وجهة نظر الاختزالي، يجب أن نعتبر النسخ جيدًا تقريبًا مثل البقاء حيًّا العادي. بما أن ماري سميث اختارت أن تنسخ، يُمكننا أن نفترض أن هذا كان هو رأيها أيضًا. وفق هذا الرأي، ينبغي نقل حبي إلى نسختها المماثلة. علاوة على ذلك يكون الأفراد، في هذا المجتمع المتخيل، متواليات أشخاص. وبما أن الأمر كذلك، فإن النسخة المماثلة لماري سميث **هي** ماري سميث.

إذا لم يتم نقل حبي، فقد يوجد تفسيران آخران. يقترح وليامز بأن حب شخص ما هو في الأساس حب جسد معين. لكن هذا النوع من الحب، أو الشهوة، غير شائع بتاتًا. إذ الشيء الأكثر شيوعًا هو الهوس الجسدي أو الجنسي الخالص بجسد شخص ما، وهو هوس لا يهتم بنفسية الشخص. لكن هذا **ليس** حب جسد معين. وكما يقول كوينتون، في حالة مثل هذه الهواجس: «لا يشترط وجود جسد إنساني معين، بل فقط نوع واحد أو أكثر من نوع معين بدقة»[1]. هب أنَّني كنت مهووسًا جسديًا بجسد ماري

(1) كوينتون، ضمن بيري (1)، ص. 66. على الرغم من كون كوينتون ماديًا، فإنّه يعتقد أن العلاقة عل هي ما يهم، ويستبدل تسميتي العقيمة بـ «الروح». ويتابع قائلًا: «حيثما يكون الاهتمام بالروح غائبًا تمامًا، لا يوجد اهتمام بالهُويّة الفردية على الإطلاق، بل بهوية النوع فقط». ويقول:

في علاقاتنا العامة مع الناس الآخرين، تكون أجسادهم في الغالب غير مهمة جوهريًا. إننا نستخدمها كأجهزة ملائمة للتعرف والتي تمكننا من تحديد، دون صعوبة، الشخصية الدائمة ومركبات الذاكرة التي نهتم بها، والتي نحبها أو نعجب بها. سيكون من المزعج أن يكون للمركب الذي كنا ننخرط به عاطفيًا مظهرًا جسديًا وحشيًا أو مثيرًا للاشمئزاز، وسيكون محرجًا اجتماعيًا إذا استمر في التحول من جسد إلى آخر بينما تبقى معظم هذه المركبات ثابتة،

سميث. سينتقل هذا الهوس إلى نسخة ماري سميث. سيكون ذلك أشبه بالحالة التي يكون فيها الجسد الذي أنا مهووس به هو جسد توأم مماثل. إذا توفي هذا التوأم، يُمكن أن ينتقل هوسي إلى جسد التوأم الآخر.

لا يُمكن نقل الحب العادي على هذا النحو. يهتم هذا الحب بنفسية الشخص المحبوب، وبالحياة العقلية المتغيرة باستمرار لهذا الشخص. وحب شخص ما صيرورة، وليس حالة ثابتة. ينطوي الحب المتبادل على تاريخ مشترك. لهذا السبب، متى أحببت ماري سميث لعدة أشهر أو سنوات، لا يُمكن أن يحل مكانها ببساطة توأمها المماثل. إن الأمور مختلفة تماما مع نسختها. ومتى أحببت ماري سميث لعدة أشهر أو سنوات، ستكون لنسختها المماثلة أشباه ذكريات كاملة لتاريخنا المشترك.

لقد زعمت أنّه إذا كنت لا أحب نسخة ماري سميث، فمن غير المرجح أن يكون التفسير هو أنّني أحببتُ جسدَها. من المشكوك فيه أن كل شخص لديه مثل هذا الحب، أو الشهوة. يبقى تفسير واحد مفاده أن حبي قد توقف دون سبب. لا يوجد سبب هو سبب سيئ. يُمكن أن يتوقف الحب على هذا النحو، لكنه يكون من نوع الحب الأدنى فقط.

لقد ناقشت بديل نيغيل المتخيل للعالم الحقيقي. في هذا البديل، غالبًا ما يتم نسخ الأشخاص، لكن لا توجد فيه أبدًا نسختان مماثلتان لشخص واحد. ولا تتخذ العلاقة عل أبدًا شكلًا متفرّعًا. أزعم أنّه في هذا العالم، يجب أن ينتقل حب أي شخص مباشرة إلى النسخة المماثلة لهذا الشخص. يجب أن ينتقل هذا الحب لأنّ علاقة هذا الشخص بهذه النسخة تحتوي على ما يهم في البقاء العادي على قيد الحياة.

يقترح ويليامز أنّه في عالم توجد فيه النسخ، يجب أن نميز بين أنواع الشخص ورموز هذه الأنواع. غير أنّه لن يكون هذا في العالم الموصوف توًّا، حيث تتخذ العلاقة عل دائمًا شكلًا تقابل الواحد بالواحد، تمييزًا مفيدًا. سنخطئ في وصف ما يحدث إذا قمنا بتسمية كل نسخة مماثلة جديدة برمز آخر من نوع الشخص. سيتجاهل هذا الوصف ما هو أكثر أهمية، أي الاستمرارية النفسية وتطور الحياة. يُمكننا وصف بشكل أفضل ما يحدث بكلتا الطريقتين.

وسيكون انتشار مثل هذا التحول بشكل عام مربكًا ومرهقًا، لأن معرفة أين يوجد الأصدقاء والعائلة سيكون عملًا شاقًا. ولكن من المؤكد أن قلقنا ومحبتنا سيتبعان مركب الشخصية والذاكرة، وليس ارتباطه الجسدي الأصلي. في حالة التحول العام تقريبًا، ينبغي أن نكون في وضع الأشخاص الذين يحاولون العثور على المقربين منهم في الظلام. وإذا كانت التحولات متكررة وجذرية مكانيًا، فيجب علينا بلا شك التخلي عن محاولة تحديد الأفراد، إذ سيتغير الطابع الكامل للعلاقات بين الأشخاص، وستكون حياة الإنسان بمثابة سلسلة لا تنتهي من الرحلات البحرية القصيرة.

إذا كانت وجهة نظر نيغيل خاطئة، فيمكن توسيع معيار هُوية الشخص ليكون وجود العلاقة عل غير متفرع. وسيكون حينها كل فرد في مجتمع نيغيل المتخيل شخصًا. سينتقل هؤلاء الناس إلى أجساد جديدة مرة كل عام. وبما أنّه سيكون لماري سميث مثل هذه الأجساد الجديدة، فيجب أن ينتقل حبي لها مباشرة. على الرغم من أن هؤلاء الأشخاص غالبا ما يغيرون أجسادهم، فإن حب أشخاص معينين لن يتعرض للتهديد.

أما إذا كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، فلن يكون الأفراد في هذا المجتمع أشخاصًا. إنهم متواليات أشخاص، ويعتقدون أنهم كذلك. تنتقل متواليات أشخاص ماري سميث إلى جسد جديد كل عام. وكما سلف الذكر، لا يوجد تهديد لنوع الحب الذي نقدّره. إذا كنت أحب متواليات شخص ما، فأنا لا أحب نوع الشخص، بل أحب فردًا معينًا، لديه تاريخ مستمر.

لننظر في ما يلي في البديل الآخر للعالم الحقيقي: ذلك الذي تخيّله وليامز. توجد في هذا العالم، العديد من النسخ المماثلة المتعايشة لشخص واحد. سيكون تمييز وليامز المقترح مفيدًا هنا. هب أن لدينا خمسين نسخة مماثلة لغريتا غاربو كما كانت في سن الثلاثين. وسيتم وصفها بشكل جيد باعتبارها الرموز المختلفة لنوع شخص واحد. كما يدعي وليامز، إذا كان موضوع الحب هو نوع الشخص، فإنه يختلف تمامًا عن الحب العادي. لن يكون هذا هو نوع الحب الذي يعطي أهمية كبيرة لتاريخ مشترك.

إذا كنت أعيش في مثل هذا العالم وكنت واحدًا من مجموعة من النسخ المماثلة، فقد أعتبر نفسي رمزًا لنوع ما. هل يُمكنني بدلًا من ذلك اعتبار نفسي **النوع**؟ سيكون ذلك تغييرًا جذريًا. من بين معاني كلمة «نوع»، إذا كنت نوع شخص، لا يُمكن أن أتوقف عن الوجود. حتى إذا لم توجد الآن رموز لنوع شخصي، فسيظل هناك نوع الشخص هذا. أي نوع شخص من شأنه البقاء على قيد الحياة حتى بعد تدمير الكون. وذلك لأنّ النوع، بهذا المعنى، كائن مجرد، مثل العدد. لا يُمكننا أن نعتبر أنفسنا كائنات مجردة.

سيكون هناك، وفق أي معنى لـ «نوع»، فرق كبير بين الحب العادي وحب الشخص النوع. لا يُمكن لهذا النوع الأخير من الحب أن يكون متبادلًا. قد أحب نوع شخص ما، لكن نوع الشخص هذا لا يُمكنه أن يحبني. لا يُمكن لأي نوع أن يحب أكثر مما يحب العدد تسعة. لا يُمكن أن أكون محبوبًا من قبل الوردة الإنجليزية أو المرأة الأمريكية الجديدة. ما

قد يصدق بالنسبة إلي هو أن الحب إحدى صفات نوع شخص ما. وبذلك ستحبني جميع رموز هذا النوع.

إذا كان هذا صحيحًا، فقد يوجد حب متبادل بيني وبين أحد هؤلاء الأشخاص الرموز. بل قد يوجد حب متبادل بيني وبين اثنين أو ثلاثة من هؤلاء الأشخاص. لكن هذا الحب، كما يزعم وليامز، سيبعدني عن حب نوع الشخص. سأنقاد بعيدًا بسبب الأهمية المتزايدة للتواريخ المشتركة.

لنعد الآن إلى دعـاوى وليامز الرئيسة. يشير إلى أنه، توجد حقيقة عميقة، على الرغم من أنّها مضلّلة، في الادّعاء بأن حب شخص ما هو حب جسد معين. وهو يبين أنّه إذا لم يكن موضوع حبنا جسدًا معينًا، فسنحب نوع شخص ما. سيكون هذا الحب مختلفًا تمامًا عن الحب العادي، وسيكون مزعجًا. سيهدد الكثير مما نقدره.

أقبـل هـذه الـدعـوى الأخـيرة، لكنني أنكـر الأخـريـات. أشـك، متابعًا كوينتون، في أن كل شخص يحب جسدًا معينًا. إن الهوس الجسدي المحض هو هوس بنوع من الجسد، أو نوع الجسد. وعلى هذا النحو، سيكون له الصفات المزعجة لحب نوع الشخص. عند وفاة توأم مماثل، يُمكن نقل هذا الهوس، دون أي حزن، إلى جسد التوأم الآخر.

لقد أنكرت أيضًا أنّه إذا لم يكن موضوع حبّنا جسد معين، فيجب أن نحب نوع الشخص. يُمكن ملاحظة ذلك بشكل أفضل في بديل نيغيل المتخيل للعالم الحقيقي، حيث يتم نسخ الناس غالبًا، ولكن في صيغة تقابل الواحد بالواحد فقط. تتتبع العلاقة عل في هذا العالم الخطوط عبر العديد من الأجساد المختلفة، لكنها لا تتخذ أبدًا شكلًا متفرّعًا. أزعم أنّه في مثل هذا العالم، سيبقى الحب العادي دون تغيير. أما إذا كانت وجهة نظر نيغيل خاطئة، فإن الناس في هذا المجتمع سينتقلون الى أجساد جديدة كل سنة، لكنهم سيظلون أشخاصًا معينين. إذا كانت وجهة نظر نيغيل صحيحة، فستكون متواليات الناس هي التي ستنقل إلى أجساد جديدة. لكن الحب سيظل حبًا لفرد معين. إن متواليات الشخص هي الفرد.

إذا كانت هذه الدعاوى صحيحة، يُمكنني مرة أخرى الاحتفاظ بالرأي الذي دافعت عنه. ما يهم ليس استمرار وجود جسد معين، بل العلاقة عل مع أي سبب.

100. البقاء الجزئي على قيد الحياة

قبل التفكير في الحياة الفعلية، سألقي نظرة على فئة أخيرة من الحالات المتخيلة. إحداها نقيض الانقسام، أي الاندماج. إن الهُويّة هي تقابل الواحد بالواحد منطقيًا، وكل شيء أو لا شيء. مثلما يثبت الانقسام أن ما يهم في البقاء لا يحتاج إلى شكل تقابل الواحد بالواحد، يثبت الاندماج أنّه يُمكن أن يكون له درجات.

كان هناك اندماج في الحالات المركزية في الطيف الموحد. يكون الشخص الناتج في هذه الحالات مرتبطًا نفسيًا، بالدرجة نفسها تقريبًا، بي أو بشخص آخر معًا.

يمكننا أن نتخيل عالمًا كان فيه الاندماج عملية طبيعية. ولدينا شخصان معًا. عندما يكونان فاقدين للوعي، ينمو جسداهما في واحد. حينها سيستيقظ شخص واحد.

يمكن لهذا الشخص أن يتذكّر بشكل مشابه حياتَي كِلا الشخصين الأصليين. لا حاجة إلى فقدان شبه الذكريات. ولكن يجب أن نفقد بعض الأشياء. كل شخصين يندمجان معًا ستكون لهما خصائص مختلفة ورغبات مختلفة ونيّات مختلفة. كيف يُمكن الجمع بينهما؟

قد تكون الإجابات كالآتي: ستكون بعض هذه الصفات مطابقة. وهذه تتعايش في الشخص الناتج الواحد. وسيكون بعضها غير مطابق. وهذه ستحذف إذا كانت متساوية في القوة. أما إذا كانت متفاوتة في القوة، فستصبح الأقوى أضعف. قد تكون هذه الآثار قابلة للتنبؤ مثل القوانين التي تحكم الجينات السائدة والمتنحية.

وإليك بعض الأمثلة. أنا معجب ببالاديو (Palladio)، وأعتزم زيارة مدينة البندقية. وأنا على وشك الاندماج مع شخص معجب بجيوتو (giotto)، ويعتزم زيارة مدينة بادوا (padua). سيكون للشخص الناتج الذوقان معًا والنيتان معًا. ونظرًا لأن مدينة بادوا قريبة من مدينة البندقية، فيمكن تحقيقهما بسهولة. افترض بعد ذلك أنّني أحب فاغنر (Wagner)، ودائمًا ما أصوت لصالح الاشتراكي. والشخص الآخر يكره فاغنر، ويصوت دائمًا للمحافظ. سيكون الشخص الناتج ناخبًا أصمَّ مائعًا.

لا يتناسب الاندماج، مثل الانقسام، مع منطق الهُويّة. لا يُمكن الزعم بأنّ الشخص الناتج هو الشخص نفسه المماثل لكل واحد من الشخصين

الأصليين. يكمن أفضل وصف في القول بأن الشخص الناتج لن يكون أيًّا من هذين الشخصين. بيد أن هذا الوصف لا يستلزم، كما تبين حالة الانقسام، أن هؤلاء الأشخاص يجب أن يعتبروا الاندماج مساويًا للموت.

ماذا ينبغي أن يكون موقفهم؟ إذا كنا على وشك الخضوع لاندماج من هذا النوع، فقد يعتبر البعض منا ذلك بمثابة الموت. وهذا أقل سخافة من اعتبار الانقسام مساويًا للموت. عندما أنقسم، سيكون الشخصان الناتجان مثلي تمامًا. أما عندما أندمج، لن يكون الشخص الناتج مثلي تمامًا. وهذا يجعل من الأسهل التفكير، عندما نواجه الاندماج، بأنني «لن أبقى على قيد الحياة»، ومن ثَمَّ أستمر في اعتبار البقاء على قيد الحياة كل شيء أو لا شيء.

وكما بيّنت، لا توجد حقيقة معنية هي كل شيء أو لا شيء. يُمكن أن يقوم نوعا الترابط، الجسدي والنفسي، في أي درجة. كيف يجب أن أعتبر الحالة التي تتم فيها هذه العلاقات بدرجات منخفضة؟

يمكن أن يقال: «افترض أنّه بيني وبين شخص ناتج، سيكون هناك حوالي نصف المجموع العادي لهاتين العلاقتين. سيكون ذلك حوالي نصف جيد مثل البقاء على قيد الحياة العادية. إذا وجدت تسعة أعشار هذه المجاميع العادية، فستكون حوالي تسعة أعشار جيدة».

إن هذا الرأي خام للغاية. عند تقدير قيمة حالة الاندماج الخاصة بي، يجب أن نعرف مدى قرب علاقتي بالشخص الناتج. كما يجب أن نعرف ما إذا كان هذا الشخص سيمتلك الصفات التي أعتبرها جيدة أم سيّئة. تغفل وجهة النظر التي وصفت للتو بشكل خاطئ هذا السؤال الثاني.

أقترح الرأي التالي: تعتمد قيمة علاقتي بالشخص الناتج، بالنسبة إلي، على (1) درجة ارتباطي بهذا الشخص، وعلى (2) قيمة، في نظري، صفات هذا الشخص الجسدية والنفسية. لنفترض أن التنويم المغناطيسي يجعلني أفقد خمس صفات غير مرغوب فيها: مظهري غير المرتب والكسل والخوف من الطيران وإدمان النيكوتين، وكل ذكرياتي عن حياتي البائسة. يوجد هنا أقل بكثير من الترابط النفسي الكامل، ولكنه يفوق بكثير إزالة الصفات السيّئة.

قليل منا يعتبر نفسه كاملًا. ومعظمنا يرحب بالعديد من التغييرات في صفاته الجسدية والعقلية. إذا كانت التغييرات تحسينات، فإننا نرحب

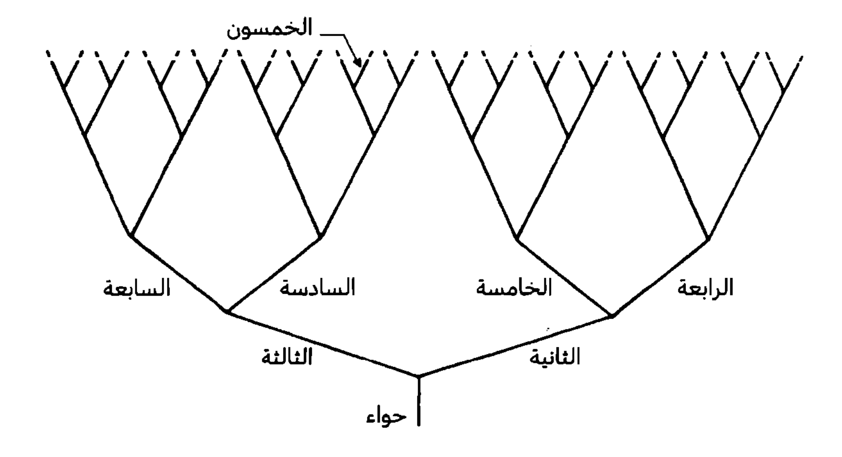
بالتخفيض الجزئي لكلا النوعين من الترابط. يجب أن أتجنب الاندماج إذا كان من المتوقع أن يؤدي إلى استبعاد صفات أقدّرها، وإضافة صفات أعتبرها بغيضة. لنفترض أن هناك شيئين فقط يعطيان معنًى لحياتي: كفاحي من أجل الاشتراكية، والصفات التي أجدها في فاغنر. إذا كان الأمر كذلك، يجب أن أخشى الاندماج مع المحافظ الذي يكره فاغنر. ونظرًا لأن الشخص الناتج سيكون ناخبًا أصمَّ مائعًا، فقد تكون علاقتي به سيّئة تقريبًا مثل الموت. ولكن هناك حالة أخرى من الاندماج قد أعتبرها، وإن كانت تنطوي على الكثير من التغيير، أفضل من البقاء العادي على قيد الحياة. قد أعتبر هذه التغييرات بمثابة كل التحسينات. ربما تكون كلها إمّا تضيف صفة أرحب بها، أو تزيل صفة آسف لها. إن الاندماج، مثل حالات الزواج، يُمكن أن تكون نجاحات عظيمة، أو كوارث.

لننظر في ما يلي في المزيد من الناس المتخلين. إنهم مثلنا تمامًا باستثناء طريقة تكاثرهم. يتكاثر هؤلاء الأشخاص، مثل الأميبا، عن طريق الانقسام الطبيعي. يُمكن توضيح حياة هؤلاء الأشخاص كما هو مبين في الرسم البياني أدناه.

تمثل الخطوط في هذا الرسم المسارات الزمكانية التي تتبعها أجساد هؤلاء الأشخاص. أسمّي كل خط واحد، بين نقطتي التقسيم، **فرع**. والبنية كلها هي **الشجرة**. يتوافق كل فرع مع ما يعتبر حياة شخص واحد. أول شخص هو **حواء**. تليها الثانية (secunda) والثالثة (Tertia). الشخص الخمسون أسفل الشجرة هو الخمسون (Quinquagesima).

في بداية حياتهما، ترتبط الثانية والثالثة ارتباطًا نفسيًا كاملًا بحوّاء، كما كانت قبل الانقسام. كما أشرت إلى ذلك، إن علاقة حواء بكل واحد من هذين الشخصين جيدة تقريبًا مثل البقاء العادي على قيد الحياة. تنطبق الدعاوى نفسها على كل تقسيم آخر لتاريخ هذا المجتمع.

ما الذي يجب أن ندّعيه بشأن علاقة حواء بالأشخاص الذين هم أسفل الشجرة، مثل الخمسين؟



إن حواء متصلة نفسيًا بالخمسين. سيكون بينهما سلسلة متداخلة مستمرة من الروابط النفسية المباشرة. ومن ثَمَّ، تمتلك حواء بعض أشباه النيّات التي تحققها الثالثة، والتي بدورها لديها بعض أشباه النيّات التي تحققها السادسة، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى الخمسين. وتستطيع الخمسون أن تتذكر بشكل شبيه معظم حياة سلفها المباشر، والتي يُمكنها أن تتذكر بشكل شبيه معظم حياة سلفها المباشر، وهكذا إلى أن نعود إلى حواء.

على الرغم من أن الخمسين متصلة من الناحية النفسية بحواء، فإنّه قد لا يوجد ترابط نفسي بينهما. يتطلب الترابط اتصالات مباشرة. إذا كان هؤلاء الأشخاص يشبهوننا بطرق أخرى، فلا يُمكن أن تكون حواء مرتبطة بقوة بكل شخص في شجرة ممتدة إلى ما لا نهاية. مع مرور الزمان، ستضعف أشباه الذكريات، ثم تتلاشى. وستستبدل شبه الطموحات، بمجرد ما تتحقق، من قبل الآخرين. وستتغير أشباه الخصائص تدريجيًا. بسبب هذه الحقائق، إذا كان شخص ما بعيدًا في أسفل الشجرة، سيكون بينه وحواء عدد أقل من الروابط المباشرة. وإذا كان هذا الشخص بعيدًا بما فيه الكفاية، فقد لا تكون بينهما روابط نفسية مباشرة ومميزة. ولنفترض أن هذا يصدق على حواء والخمسون.

أستعمل كلمة **مميزة** لأنه ستكون هناك بعض أنواع الترابط المباشر. سترث الخمسون من حواء العديد من ذكريات الوقائع، مثل حقيقة أنّها هي والآخرين يتكاثرون عن طريق الانقسام. وسترث العديد من القدرات العامة، مثل طريقة التحدث، أو السباحة. لكنها لن ترث أيًا من السمات النفسية التي تميز حواء عن معظم الأشخاص الآخرين في هذا المجتمع.

توجد بين حواء والخمسين استمرارية نفسية، ولكن لا يوجد بينهما ترابط نفسي مميز. توضح هذه الحالة سؤالًا وضعتُه سابقًا: ما الأهمية النسبية لهاتين العلاقتين؟

أعتقد أن كلتا العلاقتين مهمتان. قد يعتقد البعض أن إحداهما تهمّ أكثر من الأخرى. لكنني لا أعلم أي حجة تدعم مثل هذا الاعتقاد. سأفترض أن لا علاقة منهما تهمّ أكثر من الأخرى. (لا يعني هذا التسليم بأن أهميتهما متساوية تمامًا. إذ لا يُمكن أن يكون لمثل هذا السؤال إجابة دقيقة).

سأنظر في وجهة نظر مختلفة لأن ذلك سيكون مهمًا لاحقًا. وفق وجهة النظر هذه، لا يهم الترابط. وحدها الاستمرارية تهم. إذا وجد في وقت لاحق شخص ما سيكون متصلًا نفسيًا كما أنا الآن، فلا يهم بتاتا ألّا تكون، بيني وبين هذا الشخص، روابط نفسية مباشرة.

وكما قلت، قد يتم الترحيب ببعض التقليل من الترابط باعتبارها تحسينات. لكننا لا يُمكن أن ندعي، بشكل يُمكن الدفاع عنه، أن عدم وجود ارتباط نفسي أمر لا يهم. لننظر أولًا في أهمية الذاكرة. إذا كانت حياتنا تستحق العيش، فمعظمنا يقدّر بدرجة عالية قدرتنا على تذكُّر العديد من تجاربنا السابقة. لا يحتاج فقدان كل هذه الذكريات إلى تدمير استمرارية الذاكرة، بل يتطلب سلاسل متداخلة من الذكريات فقط. لنفترض أنّني أعلم أنه، بعد يومين من الآن، ستكون ذكريات تجربتي الوحيدة هي التجارب التي سأمر بها غدًا. وفق الرأي المذكور توًّا، بما أنّه ستكون هناك استمرارية الذاكرة، فإن ذلك هو كل ما يهم. لن يهمني أنّني سأفقد قريبًا كل ذاكرتي عن حياتي الماضية. معظمنا سيعارض ذلك بشدة. إذ سيكون فقدان كل هذه الذكريات شيئًا نأسف له بشدة.

لننظر في ما يلي في استمرارية رغباتنا ونيّاتنا. هب أنّني الآن أحب أناسًا آخرين. يُمكن أن أتوقف عن حب كل هؤلاء الناس دون أي انقطاع في الاستمرارية النفسية، لكنني سآسف بشدة لهذه التغييرات. وهب أنّني

أرغب بقوة في تحقيق غايات معينة. وحيث إن لدي هذه الرغبات القوية، فإنّني سآسف لاستبدال رغبات أخرى بها. يجب أن أهتم أكثر **الآن** بتحقيق ما يهمني **الآن**. وبما أنّي أهتم أكثر بتحقيق هذه الرغبات الراهنة، فإنّي سآسف لفقدان هذه الرغبات. وبشكل عام، أريد أن يكون لحياتي أنواعٌ معينة من الوحدة الشاملة. لا أريدها أن تكون في شكل حلقات متسلسلة، بها تقلبات مستمرة في رغباتي واهتماماتي. تتوافق مثل هذه التقلبات مع الاستمرارية النفسية التامة، لكنها تقلل من الترابط النفسي. إنّه نوع آخر من التغيير سيأسف له معظمنا.

لننظر أخيرًا في استمرارية الشخصية. ستوجد مثل هذه الاستمرارية إذا تغيّرت شخصيتنا بطريقة طبيعية. ولكن معظمنا يقدر بعض جوانب شخصيتنا. وهذه **لا** نريدها أن تتغير. هنا مرة أخرى، نريد الترابط، وليس مجرد الاستمرارية.

لقد وصفت ثلاثة أسباب تجعل معظمنا يرفض الرأي القائل بأن الترابط النفسي لا يهم. وبما أن هذه أسباب وجيهة، فإن هذه الملاحظات تبدو كافية لإبطال هذا الرأي. يُمكننا أن نتّفق على أن الترابط ليس كل ما يهم، وأن الاستمرارية النفسية مهمّة أيضًا، ولكننا يجب أن نرفض الرأي القائل بأن الاستمرارية هي فقط الأمر المهم.

101. الذوات المتتالية

تخيلتُ أشخاصًا مثلنا تمامًا، إلا أنّهم يتكاثرون من خلال الانقسام الطبيعي. أود الآن أن أقترح كيف يُمكن لهؤلاء الناس أن يصفوا علاقاتهم المتبادلة. كل شخص هو **ذات**. يُمكن أن تفكر حواء في أي شخص، في أي مكان في الشجرة، **باعتباره واحدًا من ذوات ذريتها**. تستلزم هذه العبارة الاستمرارية النفسية الموجهة إلى المستقبل. على عكس حواء، إن الثالثة لها ذرية ذوات فقط في النصف الأيسر من الشجرة. للإشارة إلى الاستمرارية الموجهة إلى الماضي، يُمكن لهؤلاء الأشخاص استخدام عبارة **ذات السلف**. إن ذوات سلف الخمسين هي جميع الأشخاص على السطر الوحيد الذي يربطها بحواء.

بما أن الاستمرارية النفسية علاقة متعدية، في أي من الاتجاهين زمنيًّا، فإن العلاقتين **كونها ذات سلف لـ، وكونها ذات من ذرية**، متعديتان أيضًا.

غير أن الاستمرارية النفسية لا تكون علاقة متعدية، إذا سمحنا لها باتخاذ كلا الاتجاهين في حجة واحدة. إن الرابعة والسابعة متصلتان معًا نفسيًا بحواء. لا يلزم عن ذلك أنهما متصلتان نفسيًا ببعضهما. وسيكون من الخطأ أن تكونا كذلك.

سأقترح في ما يلي كيف يُمكن لهؤلاء الأشخاص أن يصفوا درجات الترابط النفسي المختلفة. يُمكن أن نعطي لعباراتي **ذاتي الماضية وذاتي المستقبلية** معنًى جديدًا. تشير هاتان العبارتان، في استعمالهما العادي، إلى ذاتي في الماضي أو المستقبل. تشيران، في استعمالنا الجديد، ليس إلى ذاتي، بل إلى أولئك الأشخاص الآخرين الذين تكون علاقتهم بي ترابطًا نفسيًا. ومن ثَمَّ فإن عبارة «إحدى ذواتي الماضية» تستلزم وجود درجة من الترابط. للإشارة إلى الدرجات المختلفة، نجد السلسلة التالية: «ذاتي الماضية الأقرب»، «إحدى ذواتي الماضية الأقرب»، «إحدى ذواتي الماضية الأبعد»، «يكاد يكون من بين ذواتي الماضية (أستطيع أن أتذكر بشكل مشابه فقط عددًا قليلًا من تجاربها) »، وأخيرًا: «ليست إحدى **ذواتي** الماضية، بل مجرد ذات سلف». تلك هي سلسلة العبارات الموجهة نحو الماضي والتي يُمكن أن تستعملها الخمسون. ويمكن أن تستعمل حواء سلسلة مماثلة موجهة نحو المستقبل.

من الواضح أن هذه الطريقة في الحديث تناسب الناس المتخيلين. وستمكّنهم من وصف العلاقات المتبادلة بينهم بشكل أدق. كما توفر هذه الطريقة في الحديث وصفًا جديدًا ومعقولًا للحالة المتخيلة التي أنقسم فيها. على الرغم من أنّني لا أتمكن من النجاة من انقسامي، فإن الشخصين الناتجين هما ذاتان من ذواتي المستقبلية. وهما قريبان مني بقدر ما سأكون قريبًا من نفسي غدًا. وبالمثل: يُمكن أن يشير كل منهما إليّ على أنّني ذات ماضية قريبة بالقدر نفسه. (يمكنهما أن يتشاركا الماضي نفسه دون أن يكونا الذات نفسها مثل بعضهما).

لنتأمل في ما يلي نوعًا آخر من الناس المتخيلين الذين يتكاثرون عن طريق الاندماج وكذلك عن طريق الانقسام. ويفعلون ذلك دائمًا. يندمجون كل خريف وينقسمون كل ربيع. تكون علاقاتهم كما هو موضح أدناه.

المسافة
الربيع
الخريف
الربيع
الخريف
س
الزمن

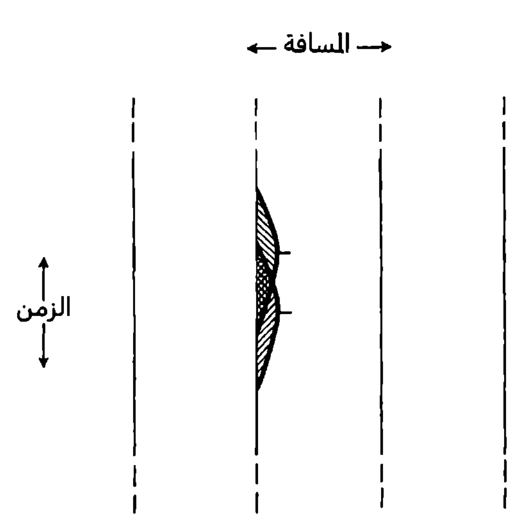
س هو الشخص الذي تمثّل حياته بواسطة الفرع ثلاثي الخطوط. تمثل الشجرة ذات الخطين تلك الحيوات التي تتصل نفسيًا بحياة س. كل شخص لديه شجرة ذات خطين تتداخل مع أشجار الآخرين لكنها مختلفة عنها.

بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص المتخيّلين، إن عبارتي «ذات السلف» و«ذات الذرية» تسريان على الكثير بحيث لا تكون لهما فائدة كبيرة. يُمكن أن توجد أزواج من التواريخ بحيث يكون كل من عاش قبل التاريخ الأول كان ذات سلف لكل من سيعيش بعد التاريخ الثاني. وبما أن حياة كل شخص تستمر لنصف عام واحد فقط، فإن كلمة «أنا» ستغطّي القليل جدًا للقيام بكل العمل الذي تقوم به من أجلنا. يجب القيام بالكثير من هذا العمل، لهؤلاء الناس، من خلال الحديث عن ذوات الماضي والمستقبل.

يوجد عيب في هذه الطريقة المقترحة في الحديث. تستلزم عبارة «ذات ماضية» لـ«الترابط النفسي». ويمكن استعمال متغيرات هذه العبارة للدلالة على درجات متفاوتة من الترابط النفسي. غير أن ما يميز الذوات المتتالية ليس درجة منخفضة من الترابط، بل تتمايز الذوات بواسطة الاندماجات والانقسامات. لذلك لا يُمكننا استعمال هاتين العبارتين للإشارة إلى قلة الارتباط في حياة واحدة.

لا يهم هذا العيب الأشخاص المتخيلين الذين وصفتهم توًا. إنهم ينقسمون ويتّحدون بشكل متكرر، فتكون حياتهم نتيجة ذلك قصيرة جدًا، بحيث يكون الترابط النفسي داخل الحياة الواحدة دائمًا على درجة عالية جدًا.

لننظر أخيرًا في نوعٍ آخر من الأشخاص المتخيلين. مرة أخرى، يختلف هؤلاء الناس عنا فقط في طريقة تكاثرهم. لا يتوالد هؤلاء الناس. في عالمهم لا يوجد التوالد الجنسي، ولا الانقسام والاندماج. هناك عدد من الأجساد الأبدية، والتي يتغير مظهرها تدريجيًّا. وتظل الروابط النفسية المباشرة والمميزة، كما كان من قبل، فقط في فترات زمنية محدودة، مثل خمسمائة عام. كما هو موضح في الرسم البياني أدناه.



تمثل المنطقتان المظللتان درجة الارتباط النفسي بنقطتيهما الرئيستين.

لم يستطع هؤلاء الأشخاص استخدام طريقة التفكير التي اقترحتها. نظرًا لعدم وجود تفرع للاستمرارية النفسية، فسيتعين عليهم اعتبار أنفسهم خالدين. بمعنى ما، هذا ما هم عليه، لكن عليهم أن يبرزوا تمييزًا آخر.

لدى هؤلاء الناس سبب واحد لاعتبار أنفسهم خالدين. إن جميع أجزاء كل «خط» متصلة من الناحية النفسية. ولكن بين الأجزاء القريبة من بعضها فقط توجد روابط نفسية مباشرة ومميزة. هذا يعطي هؤلاء الأشخاص سببًا لعدم اعتبار كل «خط» مطابقًا لحياة مفردة وغير متمايزة. إذا فعلوا ذلك، فلن يكون لديهم أي وسيلة لاستلزام هذه الروابط النفسية المباشرة. عندما يقول مثل هذا الشخص، على سبيل المثال: «لقد أمضيت فترة في استكشاف جبال الهيمالايا»، فلن يحق لمستمعيه أن يفترضوا أن

المتحدث لديه أي ذكريات عن هذه الفترة، أو أنَّ شخصيته حينها والآن متشابهتان بأي طريقة، أو أنّه ينفذ الآن أيًا من المخططات أو النيّات التي كانت لديه حينها. ونظرًا لأن كلمة «أنا» لا تحمل أيًا من هذه العواقب، فلن يكون لها بالنسبة إلى هؤلاء الناس الخالدين الفائدة التي لها بالنسبة إلينا.

لإعطاء هؤلاء الأشخاص طريقة أفضل للحديث، سأراجع اقتراحي السابق. يُمكن التمييز بين الذوات المتتالية بالرجوع، ليس إلى تفرع الاستمرارية النفسية، بل إلى درجة الترابط النفسي. وبنا أن هذا الترابط مسألة درجة، يُمكن ترك إبراز هذه الفروق لاختيار المتكلم، والسماح لها بالتباين من سياق إلى آخر.

وبما أنّه تم إبراز هذه الفروق الآن في حياة واحدة، فقد اقتربنا أكثر من الاستعمال العادي لعبارتي «ذاتي الماضية» و«ذاتي المستقبلية». وفق طريقتي المقترحة في الحديث، نستخدم كلمة «أنا»، والضمائر الأخرى، للإشارة فقط إلى أجزاء حياتنا التي لدينا معها، أثناء الحديث، أقوى الروابط النفسية. عندما تقل الروابط بشكل ملحوظ -عندما يوجد تغيير كبير في الشخصية، أو أسلوب الحياة، أو المعتقدات والمثل العليا- يُمكن أن نقول: «لم أكن **أنا** من فعل ذلك، بل ذاتٌ في السابق». بعد ذلك يُمكننا أن نصف ما الطرق، وإلى أي درجة، نحن مرتبطون بهذه الذات الماضية.

لن تتناسب هذه الطريقة في الحديث فقط مع هؤلاء الناس الخالدين المتخيلين، بل غالبًا ما تكون مفيدة وطبيعية في حياتنا. في ما يلي بعض الأمثلة من كاتبين مختلفين للغاية:

إننا عاجزون، عندما نحب، عن التصرف بما يلائم السابقين عن الأشخاص اللاحقين الذين سنصيرهم، عندما نتوقف عن حب، في الوقت الحالي...[1]

إن رعبنا من مستقبلٍ يجب أن نتخلّى فيه عن رؤية الوجوه وصوت الأصوات التي نحبها، أي الأصدقاء الذين نستمد منهم اليوم أفراحنا الحميمة، يتكاثف هذا الرعب، بعيدًا عن التبديد، إذا أضفنا إلى حزن الحرمان هذا الذي نعكسه ما يبدو لنا الآن مسبقًا حزنًا أكثر قسوة: ألّا نشعر به كحزن على الإطلاق، أن نبقى غير مبالين: لأنه إذا حدث ذلك، فستتغير ذاتنا. سيكون بالمعنى الحقيقي موت ذاتنا، موت يتبعه بشكل

(1) بروست (2)، ص. 226. (لقد غيرّت قليلاً في الترجمة).

صحيح انبعاث، ولكن في ذات مختلفة، تكون حياتها وحبها بعيدين عن متناول عناصر الذات الموجودة التي مصيرها الموت...[1]

لا تضعف عاطفتنا تجاه الناس الآخرين لأنهم ماتوا، بل لأننا نحن نموت. لم يكن لدى ألبرتين سبب لتوبيخ صديقها. فالرجل الذي كان يرفض اسمه قد ورثه فقط... كانت ذاتي الجديدة، بينما تنمو في ظل القديمة، تسمع في الغالب الأخرى تتحدث عن ألبرتين؛ من خلال تلك الذات الأخرى... اعتقدت أنَّها عرفتها، ووجدتها جذابة... ولكن هذا كان مجرد عاطفة مستعملة[2].

كتبت نادية في رسالتها: «عند عودتك... » لكن هذا كان الرعب برمته: ألا يكون هناك **عودة**... كان هناك شخص جديد غير مألوف يمشي حاملًا اسم زوجها، وسترى أن الرجل، حبيبها، الذي انغلقت على نفسها تنتظره أربعة عشر عامًا، لم يعد موجودًا...[3].

شعر إينوكانتي (Innokenty) بالأسف عليها ووافق على المجيء... لقد شعر بالأسف، ليس على الزوجة التي كان يعيش معها ولم يعد يعيش معها حاليًا، بل على الفتاة الشقراء ذات الضفائر المتدلية على كتفيها، الفتاة التي عرفها في الصف العاشر...[4].

كما تشير هذه المقاطع، قد لا يكون موضوع بعض عواطفنا شخصًا آخر نعتبره إلى الأبد، بل شخصًا آخر خلال فترة من حياة هذا الشخص. إليكم ما أعتقد أنّه مثال شائع. قد يكون من الواضح لبعض الأزواج أنّهم يحبون بعضهم. لكن إذا تساءلوا عمّا إذا كانوا لا يزالون **يحبون** بعضهم فقد يجدون هذا السؤال محيرًا. قد يظل يبدو لهم أنّهم لا يزالون يحبون بعضهم، في حين قد لا يبدو أن سلوكهم تجاه بعضهم، ومشاعرهم في حضور بعضهم، تشهد على ذلك. فإذا ميزوا بين الذوات المتتالية، قد تتبدد حيرتهم. إذ قد يرون أنّهم يحبون بعضهم، وأنهم في حالة حب مع بعضهم، في وقت سابق.

يمكن بسهولة إساءة فهم الحديث عن الذوات المتتالية، أو فهمه حرفيًّا تمامًا. يجب مقارنة ذلك بالطريقة التي نقسم بها تاريخ الأمة. نسمي ذلك

(1) بروست (2)، ص. 349.
(2) بروست (2)، ص. 249.
(3) سولزينيتسين (SOLZHENITSYN)، ص. 232.
(4) سولزينيتسين، ص. 393.

تاريخ الأمم المتعاقبة، مثل الأنغلوساكسونية، العصور الوسطى، وتيودور إنجلترا[1].

هناك عيب آخر في طريقة الحديث هذه. إذ تناسب فقط الحالات التي يوجد فيها بعض الانفصال الحاد، الذي يمثل الحدود بين ذاتين. ولكن قد توجد درجات منخفضة من الترابط النفسي دون أي انفصال من هذا القبيل. على الرغم من أنَّها أقل صرامة من لغة الهُويّة، فإنَّه لا يُمكن استخدام الحديث عن الذوات المتتالية للتعبير عن هذه التخفيضات السلسة في درجات الترابط. إذ في مثل هذه الحالات، يجب أن نتحدث مباشرة عن درجة الترابط.

سأنتقل الآن من الحالات الخيالية إلى الحياة الحقيقية. سأزعم أنَّه إذا قمنا بتغيير وجهة نظرنا حول طبيعة هُويّة الشخص، فإنّ هذا قد يغير معتقداتنا حول ما هو عقلاني، وحول ما هو صواب أو خطأ من الناحية الأخلاقية على حد سواء.

(1) يُعرب بينيلوم (PENELHUM) عن شكوكه حول طريقة الكلام هذه. يحاول بارفيت (2) بإيجاز تبديد هذه الشكوك.

الفصل الرابع عشر

هُوية الشخص والعقلانية

102. الدعوى القصوى

لنعد النظر في نظرية المصلحة الذاتية. إنَّها تدعي أن لكل شخص غاية عقلانية قصوى واحدة مفادها: أن تسير الأمور على ما يرام بالنسبة إليه. يجب أن يكون لكل عامل عاقل انحياز مؤقت لصالحه ويتحكّم فيه في الوقت ذاته. إذ من غير العقلاني أن يفعل المرء ما سيكون أسوأ بالنسبة إليه.

يزعم بعض المؤلفين أنَّه لو كانت وجهة النظر الاختزالية صحيحة، **لن** يكون لدينا سبب للقلق بشأن مستقبلنا. وهو ما أسميه **الدعوى القصوى.** كتب بتلر أنه، وفق الصيغة الاختزالية لوجهة نظر لوك، ستكون «مغالطة أن... نتخيل... أن ذاتنا الحاضرة مهتمة بما سيحدث لنا غدًا»[1]. إذا فهمنا ذلك حرفيًا، فسيكون تنبؤًا. لكن من المحتمل أن بتلر قد يعني أنَّه إذا كانت وجهة النظر الاختزالية صحيحة، فلن يكون لدينا سبب لمثل هذا الاهتمام. قدم سيدغويك دعاوى مماثلة حول وجهة نظر هيوم، ومن وجهة النظر هذه. «إن المماثلة الدائمة «أنا» ليست حقيقة، بل خيالًا»؛ إن «الأنا مجرد... سلسلة من المشاعر». يتساءل سيدغويك:

لماذا... يجب أن يهتم جزء من متواليات المشاعر... بجزء آخر من المتواليات نفسها، أكثر من أي متواليات أخرى؟[2]

يشير ويغينز إلى أن هذا السؤال ليس له جواب[3]. ويقول ماديل:

من الواضح أن لديّ كل الأسباب التي تجعلني مهتمًا إذا كان الشخص الذي سيتألم سيكون أنا، لكن ليس من الواضح على الإطلاق أن لدي **أي**

(1) ضمن بيري (1)، ص. 102.

(2) سيدغويك، ص ص. 418-419.

(3) ويغينز (6).

سبب يدعو للقلق بشأن حقيقة أن الشخص الذي سيتألم ستكون لديه مجموعة معينة من انطباعات الذاكرة...

ويضيف قائلًا:

... لا يعتبر توضيحًا... القول إن هذا كل ما يحدث لي في هذا النوع من السياق؟[1]

ليس لكتاب آخرين أي شكوك. تتكون هُويّة الشخص، في نظر الاختزالي، من الاستمراريتين الجسدية والنفسية فقط. يدعي سوينبورن (Swinburne) أنّه في حالة عدم وجود شيء أكثر من هاتين الاستمراريتين بالنسبة إلى هُويّة الشخص، يجب أن نكون غير مبالين بكوننا نحيا أو نموت. حسب تعبيره، «لا شك أن هذه الاستمرارية ليس لها في حد ذاتها قيمة»[2].

يرفض سوينبورن وجهة نظر الاختزالي. غير أن اختزاليّين على الأقل يقدمان دعاوى مماثلة، يدعي بيري (Perry) أنّه إذا عرفت فقط أن **شخصًا ما** سيشعر بالألم، فلدي سبب ما لمنع هذا الألم إن أمكنني ذلك. وإذا علمت أن هذا الشخص سيكون أنا، فمعظمنا يعتقد أن لدي «سببًا إضافيًّا» لمنع هذا الألم. لكن بيري يقول إنه، وفق تصوره الاختزالي لهوية الشخص، لا يبدو أن هناك ما يبرر هذه الدعوى. لدي سبب ما لمنع ألم الغريب تمامًا. وما لم يتعارض ذلك مع تنفيذ مشاريعي الحالية، فلدي ذلك السبب نفسه فقط لمنع ألمي المستقبلي. إن كون هذا الألم سيكون **ألمي**، في حد ذاته، لا يعطيني أي سبب **آخر** لمنع الألم[3]. يوافق على ذلك واشسبيرغ (Wachsberg)[4].

هل يجب أن نقبل هذه الدعوى القصوى؟ يجب أن أعلّق أولًا على التمييز المبين أعلاه. من خلال السؤال الأول: كيف سيؤثر ذلك، إذا أصبحنا اختزاليين، على مواقفنا وعواطفنا. والسؤال الثاني هل سيكون لهذه المواقف أو العواطف ما يبررها إذا صدقت وجهة نظر الاختزالي. كما قلت، عندما توقفت عن تصديق وجهة النظر غير الاختزالية، أصبحت

(1) مادبل، ص. 110.

(2) سوينبورن، ص. 246.

(3) «أهمية التماثل (The Importance of Being Identical)»، ضمن روري، ص 78-85.

(4) الهوية الشخصية وطبيعة الأشخاص والنظرية الأخلاقية (Personal Identity, the Nature of Persons, and Ethical Theory)، أطروحة دكتوراة، جامعة برينستون، 1983.

أقل قلقًا بشأن مستقبلي الخاص. لكنني ما زلت أكثر قلقًا مما كنت عليه بخصوص مستقبل شخص غريب تمامًا. على الرغم من أنّني أقل قلقًا حيال مستقبلي، إذا علمت أنّني سأشعر لاحقًا بألم شديد، فسأظل أشعر بالحزن الشديد. فإذا أصبح أشخاص آخرون اختزاليين، فسيوجد في أقصى الأحوال تأثير مماثل على قلقهم. هذا ما يجب أن نتوقعه وفق كل وجهة نظر. سيتم انتقاء الاهتمام الخاص للفرد بمستقبله من خلال التطور. من المحتمل أن تموت الحيوانات من دون هذا القلق قبل نقل جيناتها. سيظل هذا القلق، باعتباره حقيقة طبيعية، حتى لو قررنا أنّه ليس مبررًا. من خلال التفكير الجاد في الحجج، قد نكون قادرين لفترة قصيرة على تبديد هذا القلق الطبيعي. لكنه سرعان ما سينبعث.

كما زعمت، إذا كان لموقف ما تفسير تطوّري، فإن هذه الحقيقة محايدة. إنّها لا تدعم ولا تقوّض الادّعاء بأن هذا الموقف له مستساغ. غير أنّه يوجد استثناء واحد. قد يزعم أنّه بما أن لدينا جميعًا هذا الموقف، فإنه سبب لاعتباره مبررًا. يقوّض التفسير التطوري **هذه** الدعوى. ونظرًا لوجود هذا التفسير، سيكون لدينا جميعًا هذا الموقف حتى لو لم يكن مبررًا؛ لذا فإن كوننا نمتلك هذا الموقف لا يُمكن أن يكون سببًا لاعتباره مبررًا. إن مدى كونه مبررًا سؤال مفتوح، في انتظار الرد عليه.

هل يجب أن نقبل الدعوى القصوى بأنه إذا كانت وجهة النظر الاختزالية صحيحة، فليس لدينا سبب يدعو إلى القلق بشكل خاص بشأن مستقبلنا؟ انظر سبب ادّعاء سوينبورن ذلك. يدعي سوينبورن أن الاستمراريتين الجسدية والنفسية بحد ذاتها لا قيمة لهما.

لقد كتبت ذات مرة عن هذه المزاعم وما شابهها:

> إن هذه الدعاوى قوية جدًا. لماذا يجب ألا يكون للاستمراريات النفسية أهمية عقلانية؟ يجب بالتأكيد منحها أهمية حتى من وجهة نظر **غير الاختزالي**. إذا احتفظنا بهويّتنا، في حين جُرِّدنا من كل استمرارية، لن نتمكن من فعل أي شيء على الإطلاق. من دون ترابطات الذاكرة والنية، لا يُمكننا التصرف والتخطيط ولا حتى التفكير[1].

(1) بارفيت (6)، ص. 229.

وكما يقول واشسبيرغ[1]: إن هذا رد سيئ. يعتقد سوينبورن أن هُويّة الشخص حقيقة عميقة أخرى، تختلف عن الاستمراريتين الجسدية والنفسية، وأن هذه الحقيقة الأخرى هي ما يعطينا أسبابًا للقلق بشأن مستقبلنا. لقد زعمت أنّه من دون استمرارية نفسية، لا يُمكننا التفكير أو العمل. وهذا ليس اعتراضًا على وجهة نظر سوينبورن. يُمكن أن يقبل سوينبورن أن الاستمرارية النفسية تكتسي أهمية كبيرة عندما تضاف إلى حقيقة هُويّة الشخص الأخرى. هذا لا يدل على أنّه في غياب هذه الحقيقة الأخرى، تمنحنا الاستمرارية النفسية أسبابًا لقلق خاص.

كتبتُ أيضًا:

> قد تبدو الاستمراريات تافهة عند مقارنتها بـ«حقيقة أخرى»، لكنها ذات أهمية كبيرة عند مقارنتها بكل حقيقة أخرى. لذلك إذا لم تكن هناك حقيقة أخرى -إذا كانت وهمًا- فقد تكون للاستمراريات أهمية قصوى. عندما لا نكون اختزاليين، تبدو الحقيقة الأخرى مثل الشمس الحارقة في سمائنا العقلية. وتكون الاستمراريات، مقارنة بذلك، أشبه بقمر النهار. في حين عندما نصبح اختزاليين، تغرب الشمس. وقد يكون القمر الآن أكثر لمعانًا من أي شيء آخر. قد يملأ السماء نورًا[2].

يمكن أن يرفض سوينبورن هذه الدعاوى. إذ الليل ليس نهارًا. من وجهة نظر سوينبورن، وحدها الحقيقة الأخرى تمنحنا أسبابًا للاهتمام الخاص. إذا كان لهذه الدعوى القصوى ما يعلّلها، ولا توجد مثل هذه الحقيقة، فليس لدينا مثل هذه الأسباب.

قد تفيدنا العودة إلى الحالة المتخيّلة حيث أنقسم. من وجهة النظر غير الاختزالية، توجد ثلاثة احتمالات. قد أكون أحد الأشخاص الناتجين، أو الآخر، أو لا أحد منهما. وكما يقول تشيشولم (CHISHOLM):

> عندما أتأمل في هذه الأسئلة، أرى أن الأمور التالية صحيحة بوضوح وبشكل متمايز... فالسؤالان: «هل سأكون يساريًّا»؟ و«هل سأكون يمينيًا»؟ لهما جوابان محددان تمامًا. سيكون الجوابان ببساطة «نعم» أو «لا» ... ما أريد أن أؤكد عليه... هو أن هذا سيكون هو الحال حتى لو كان من الضروري أن تنهار جميع معاييرنا العادية لهوية الشخص[3].

---

(1) مرجع سبق ذكره.

(2) بارفيت (6)، 230.

(3) تشيشولم (CHISHOLM)، ص. 188-189.

لنفترض أن وجهة نظر تشيشولم صحيحة. حينها قد يقول غير الاختزالي: «إذا كنت سأكون يمينيًا، فلدي الآن سببٌ يدعو للاهتمام بشكل خاص بمستقبل اليميني، لكن ليس لديّ أي سبب يدعو للاهتمام بشكل خاص بمستقبل اليساري. تنطبق ملاحظات مماثلة إذا كنت سأكون يساريًا. إذا لم أكن أيًّا من هذين الشخصين، فليس لدي أي سبب للقلق بشكل خاص بشأن مستقبل أي منهما».

تفترض هذه الدعاوى أنّه في غياب هُويّة الشخص، لا تقدم الاستمرارية النفسية أي سبب للاهتمام الخاص. يُمكن أن ننكر هذا الافتراض. لنفترض أنّني سأكون يمينيًّا، لن يكون اليساري مجرد شخص غريب. إن علاقتي مع اليساري وثيقة جدًّا وستظل كذلك. قد ندّعي أن لديّ أسباب تجعلني أكثر قلقًا بشأن مستقبل اليساري مقارنة بمستقبل شخص غريب.

وقد يرد أحد غير الاختزاليين: «بعد الانقسام، عندما أكون يمينيًّا، سيكون اليساري شخصًا آخر مثلي تمامًا على الأقل في البداية. كما قلتَ، قد يكون لديّ سبب للندم على وجود اليساري. على الرغم من أنّني بقيت على قيد الحياة بصفتي يمينيًا، فإن المرأة التي أحبها لن تعرف ذلك. قد تصدق ادّعاء اليساري الكاذب بأنه أنا. مهما كان ما تؤمن به، سيتفاعل وجود اليساري مع حبّها لي. ولأنّ هذا صحيح، يُمكن أن آمل بشكل عقلاني أن يموت اليساري قريبًا. وبما أنّه يُمكنني امتلاك هذا الأمل بشكل عقلاني بعد الانقسام، يُمكنني امتلاك هذا الأمل بشكل عقلاني الآن. يلزم عن ذلك أنّه لا يُمكن أن يكون لدي سبب للقلق بشكل خاص بشأن مستقبل اليساري. إذا كان لدي سبب من هذا القبيل، يجب أن أشعر بالأسى لفكرة الوفاة المبكرة لليساري. لكننا رأينا أنّني أستطيع الترحيب بشكل عقلاني بهذا الحدث. على الرغم من أن اليساري سيستمر معي نفسيًا كما أنا الآن، فإن هذه الاستمرارية لا تمنحني هنا سببًا للاهتمام الخاص».

من وجهة النظر غير الاختزالية، إذا كنت أيًّا من الشخصين الناتجين، فيمكن إنكار بشكل معقول أن لديّ سببًا يدعو للقلق بشكل خاص بشأن الآخر. ماذا عن الاحتمال المتبقي، أي ألا أكون أيًّا من هذين الشخصين؟ إذا كان هذا هو ما سيحدث، فمن المعقول أكثر أن ندعي أن الاستمرارية النفسية تمنحني سببًا للاهتمام الخاص. يجب أن أهتم بالشخصين الناتجين أكثر مما يهمني الغرباء فقط. لديّ أسباب للرغبة في أن يعيش واحد على الأقل من هذين الشخصين حياة كاملة. سيكون هذا أفضل

بالنسبة إلى المرأة التي أحبها مما لو تُوفّي الشخصان الناتجان قريبًا. ويمكن لهذا الشخص الناتج أن ينهي كتابي غير المكتمل، ويحقق بعض رغباتي بطرق أخرى.

يجب أن نعترف بأن هذا النوع من القلق لا يشبه القلق الخاص الذي لدينا بشأن مستقبلنا. إنّه اهتمام بشخص آخر يستطيع، بطرق مختلفة، التصرف نيابة عني. إذا كان لدى الأناني مثل هذا الاهتمام، فقد يعتبر هذا الشخص الآخر مجرد أداة. لنفترض أنّني أعلم أن هذا الشخص الناتج سيتعين عليه تحمّل ألم كبير، هل يجب أن أتفاعل هذا الخبر وكأنني علمت أنّه يجب عليّ تحمل مثل هذا الألم؟ يُمكن لغير الاختزاليين الإجابة بشكل معقول بـ: لا، ويمكنهم الادّعاء بأنه إذا لم يتم إخبار المرأة التي أحبها بهذا الألم المستقبلي، أو بتدخله في إتمام كتابي، فلن يكون لدي سبب خاص لأهتم بهذا الألم. لن أشعر بهذا الألم. إذا كنت أنانيًا، فإن اهتمامي بالشخص الذي يعاني من الألم ليس سوى قلق يتعلق بكون هذا الشخص يحقق رغباتي بطرق مختلفة. إذا لم يتداخل ألم هذا الشخص مع تحقيقه لرغباتي، فلماذا ينبغي أن يمنحني أسبابًا للقلق؟

أخلص إلى أنّه إذا كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة، يُمكن لذوي النزعة غير الاختزالية أن يقبلوا بشكل معقول ما أسميه الدعوى القصوى. إن الحقيقة العميقة الأخرى، بناء على هذه الدعوى، هي التي تعطيني سببًا للقلق بشكل خاص بشأن مستقبلي. في غياب هذه الحقيقة، لا تمنحني الاستمرارية النفسية أي سبب.

لنفترض بعد ذلك أن الشخص غير الاختزالي يتوقف عن تصديق رأيه، هل سيظل بإمكانه قبول الدعوى القصوى؟ إذا كانت هُويّة الشخص لا تنطوي على حقيقة عميقة أخرى، بل تتكون فقط من الاستمراريتين الجسدية والنفسية، فإن علاقتي بكل واحد من الشخصين الناتجين تكون جيدة مثل البقاء العادي على قيد الحياة. إن علاقتي بكل واحد من الشخصين الناتجين هي العلاقة عل بسببها الطبيعي، أي ما يكفي من الاستمرارية الجسدية. إذا أصبحنا اختزاليين، فيجب علينا قبول ادعائي بأن العلاقة عل جيدة مثل البقاء العادي على قيد الحياة. لكن هذه الدعوى لا تستلزم أنّه عندما تقوم عل، لا تعطينا سببًا للقلق بشكل خاص على مستقبلنا. يُمكننا قبول الدعوى القصوى التي مفادها: إذا كان البقاء العادي على قيد الحياة لا ينطوي على حقيقة عميقة أخرى، فإنه لا يعطينا سببًا من هذا القبيل.

لنفترض أننا نقبل دعوى أخرى من دعاويّ: لا يهمّ إن كان للاستمرارية النفسية سبب غير طبيعي. عندئذ، يجب أن نتفق على كون علاقتي بنسختي المماثلة، في حالة السفر عبر الزمان، جيدة مثل البقاء العادي على قيد الحياة. غير أن هذه الدعوى ستوضع، من وجهة نظر غير الاختزالي السابقة، بشكل أفضل بطريقة مختلفة. كما ذكرت، إن البقاء حيًّا العادي **ليس أفضل من علاقتي بنسختي مماثلة**، أو **سيّئة بقدر** سوئها. وقد أقول الآن: «لا تعطيني علاقتي بنسختي المماثلة أيّ سببٍ للقلق الخاص. وبما أن البقاء العادي على قيد الحياة ليس أفضل، فإنّها لا تعطيني أي سبب أيضًا».

يمكن الدفاع عن هذا الأسلوب في التفكير. عندما يتوقف الشخص غير الاختزالي عن الاعتقاد بأن هُويّة الشخص تنطوي على حقيقة عميقة أخرى، يُمكنه أن يستمر في الدفاع عن رأيه القائل بأن هذه الحقيقة وحدها ستعطينا أسبابًا للاهتمام الخاص. يُمكنه قبول الدعوى القصوى بأنه متى لم توجد حقيقة من هذا القبيل، لن تكون لدينا مثل هذه الأسباب. ويمكننا قبول هذه الدعوى بشكل يقبل الدفاع عنه حتى لو كنا دائمًا من الاختزاليين.

هل يُمكن لغير الاختزالي أن يغير رأيه؟ هل يُمكن أن يدعي أن العلاقة عل تعطينا سببًا للقلق الخاص؟ ذلك ما أسميه **الدعوى المعتدلة**.

أعتقد أن هذه الدعوى، مثل الدعوى القصوى، يُمكن الدفاع عنها. لا أعرف حجة لإثبات أن الدعوى المعتدلة، من بين هذين الادّعاءين، هي التي يجب أن نقبلها. قد يقال:

> يكون المتطرفون مخطئين في التسليم بأن الحقيقة العميقة الأخرى تمنحنا سببا للاهتمام الخاص. انظر مثلا اهتمامنا الخاص بأطفالنا، أو بأي شخص نحبه. نظرًا لطبيعة علاقتنا بأطفالنا، أو بشخص نحبه، يُمكننا أن ندعي بشكل معقول أن لدينا أسبابًا تثير قلقًا خاصًّا بشأن ما سيحدث لهؤلاء الأشخاص. والعلاقات التي تبرر هذا الاهتمام الخاص ليست هي الحقيقة المنفصلة العميقة لهُويّة الشخص. لو كانت هذه العلاقات تعطينا سببًا للقلق الخاص، فيمكننا ادّعاء الشيء نفسه في شأن العلاقة عل. إذ يُمكننا أن ندعي أن هذه العلاقة تمنح كل واحد منا سببًا لقلقه بشكل خاص على مستقبله.

لكن المتطرف قد يرد:

> لماذا يجب أن أهتم بما سيحدث لاحقًا لهؤلاء الأشخاص الذين أحبهم؟ لا يُمكن أن يكون السبب هو أنّني سأظل أحبهم لاحقًا. هذه ليست إجابة، لأن سؤالنا هو لماذا يجب أن أهتم الآن، خصوصًا، بما سأهتم به لاحقًا. ولا يُمكن أن يكون السبب هو: «لأنّ أحبائي يهتمون الآن بما سيحدث لهم لاحقًا». هذه ليست إجابة، لأن مشكلتنا هي أيضًا معرفة سبب **اهتمامهم** بما سيحدث لهم لاحقًا. ما زلنا لم نحصل على أي إجابة عن السؤال لماذا يجب، في ظل عدم وجود حقيقة عميقة أخرى، أن نقلق بشكل خاص على مستقبلنا أو مستقبل أي شخص آخر[1].

يحوز هذا الاعتراض بعض القوة. وقد يكون من الخطأ مقارنة اهتمامنا بمستقبلنا واهتمامنا بهؤلاء الذين نحبهم. لنفترض أنّي أعلم أن شخصًا ما أحبّه سيعاني قريبًا من آلام شديدة. سأشعر بالأسى الشديد لهذا الخبر. قد أكون **أكثر** أسىً مما لو علمت أنّي سأعاني مثل هذا الألم قريبًا. ولكن هذا القلق لديه نوعية مختلفة. لا **أتوقّع** الألم الذي سيشعر به شخص أحبه. قد يُزعم أنّه من وجهة النظر غير الاختزالي فقط يُمكننا أن نتوقع الآلام المستقبلية بشكل مستساغ. لا يُمكن تعليل التوقع إلا بحقيقة عميقة أخرى غير موجودة. ربما، إذا كنا من الاختزاليين، ينبغي أن نتوقف عن توقع آلامنا المستقبلية[2].

إذا صَدَقت هذه الدعوى الأخيرة، فإنّها توفر أساسًا إضافيًا لاعتبار أنّه ليس لدينا، من وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية، سببًا يدعو إلى القلق بشكل خاص بشأن مستقبلنا. لكن هذه الدعوى لا تجبرنا على قبول هذا الاستنتاج. يبدو أن التسليم بكون العلاقة عل تعطينا سببًا للقلق الخاص وإنكار أنّها لا تفعل ذلك أمران يُمكن الدفاع عنهما معًا. على الرغم من أننا لسنا مجبرين على قبول الدعوى القصوى، فقد لا نتمكن من إثبات أنّه يجب رفضها. هناك فرق كبير بين الدعويين القصوى والمعتدلة. لكنني لم أجد بعد حجة تبطل أيًا منهما.

كيف تؤثر هذه الاستنتاجات على نظرية المصلحة الذاتية حول العقلانية؟ إن الدعوى القصوى هي الرفض الأقصى لهذه النظرية. قد تكون هذه حجة ضد صا التي اقترح، كما زعمت في المبحث 54، سيدغويك نصفها.

(1) اقترح عليّ هذا الرد ج. بروم.
(2) اقترح عليّ ذلك واشسبيرغ.

نظرًا لأنه يُمكن الدفاع عن الدعوى القصوى، فإن هذه الحجة تُحقّق شيئًا ما. لكن يُمكن أيضًا رفض الدعوى القصوى. وبما أنّ الأمر كذلك، فإن هذه الحجة لا تبطل نظرية المصلحة الذاتية.

103. حجة أفضل ضد صا

يمكننا أن نفعل ما هو أفضل. لقد زعمت:

(أ) بما أن هُويّة الشخص لا تنطوي على حقيقة عميقة أخرى، فهي أقل عمقًا، أو تنطوي على أقل.

لقد دافعت أيضًا عن أن:

(ب) ما يهم في الأساس هو الترابط والاستمرارية النفسيين.

يمكن رفض الدعوى القصوى التي تعتمد (أ). في حين أن (ب) توفر مقدمة لتحدٍّ جديد لنظرية المصلحة الذاتية.

إن المركزي في هذه النظرية هو:

مطلب المساواة في الاهتمام: يجب أن يهتم الشخص العقلاني **بجميع** أجزاء مستقبله **بشكل متساو**.

وكما يقول سيدغويك: «وبذلك يجب أن تكون مشاعري بعد سنة مهمة بالنسبة إليّ مثل مشاعري في اللحظة التالية، إذا أمكنني فقط أن أتنبأ بها بالقدر نفسه من اليقين. في الواقع، قد يكون هذا الاهتمام المتساوي والحيادي بجميع أجزاء حياة الفرد الواعية هو العنصر البارز أكثر في المفهوم المشترك لما هو عقلاني... »[1] يُمكن لكل منّا أن يعطي وزنًا أقلّ عقلانية لما قد يحدث لاحقًا في المستقبل، إذا كان هذا البعد يجعل احتمال وقوع هذا الحدث ضعيفًا. بيد أنّه لا يُمكننا، وفق نظرية المصلحة الذاتية، أن نهتم بشكل عقلاني بدرجة أقل بمستقبلنا البعيد، لمجرد أنّه بعيد أكثر. لذلك تزعم صا أنّه من غير العقلاني تأجيل محنة ما إذا علم المرء أن ذلك سيجعل هذه المحنة أسوأ.

من خلال اعتماد وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية، يُمكننا تحدي هذه الدعوى الأخيرة. لتبسيط تحدّينا، يُمكننا أن نفترض أن القرب الزمني

(1) سيدغويك (1)، ص. 124.

وحده لا يهم. يُمكننا أن نفترض أنّه من غير العقلاني أن نهتم بدرجة أقل بالمستقبل البعيد للفرد لمجرد أنّه بعيد في المستقبل. لا يبين هذا أنّه من غير العقلاني أن نهتم بدرجة أقل بالمستقبل البعيد للفرد. قد يكون هناك أساس آخر للقيام بذلك.

كما قلت، ما يهم في الأساس هو الترابط والاستمرارية النفسيان. وزعمت أيضًا أنهما مهمتان، أيًا كانت طريقة تسببهما. بما أننا ندرس الآن حياتنا الفعلية، فإن هذه الدعوى الثانية غير ذات صلة. قد يكون ادّعاءنا أن هاتين العلاقتين هما ما يهم، شريطة أن يكون لهما سببهما الطبيعي.

كما قلت، في المبحث 100، أن كلا هاتين العلاقتين تهمان. لا يُمكننا الزعم، بشكل قابل للدفاع عنه، بأن الاستمرارية وحدها مهمة. إذ يجب أن نعترف بأن الترابط مهم أيضًا.

وبما أن هذه العلاقة تهم، أزعم:

(ج) قد يتوافق اهتمامي بمستقبلي مع درجة الترابط بيني الآن وبين نفسي في المستقبل. إن الترابط هو إحدى العلاقتين اللتين تعطياني أسبابًا للقلق بشكل خاص على مستقبلي. قد يكون من العقلاني أن نهتم بدرجة أقل، عندما يتوقف أحد أسباب الاهتمام عند درجة أقل. وبما أن الترابط يكون دائمًا أضعف تقريبًا خلال فترات زمنية أطول، فيمكنني أن أهتم عقلانيًا بمستقبلي البعيد بقدر أقل.

تدافع هذه الدعوى عن نوع جديد من معدل الخصم. لا يتعلّق معدل الخصم هذا، بالوقت نفسه، بل بإضعاف إحدى العلاقتين اللتين تهمان بالأساس. على عكس معدل الخصم الخاص بالوقت، نادرا ما يتم تطبيق معدل الخصم الجديد هذا على المستقبل القريب. إن الروابط النفسية بيني الآن ونفسي غدا ليست أقرب بكثير من الروابط بيني الآن ونفسي في الشهر المقبل. وقد لا تكون أقرب إلى حد كبير من الروابط بيني ونفسي في العام المقبل. لكنها أقرب إلى حد كبير من الروابط بيني ونفسي قبل أربعين عامًا.

لقد دافعت من قبل عن (ج) باعتماد:

(د) عندما تقوم بعض العلاقات المهمة في درجة مختلفة، فليس من غير العقلاني الاعتقاد بأن لها درجة مختلفة من الأهمية.

لقد زعمت أنّه بما أننا لا نستطيع رفض (د)، فيجب أن نقبل (ج)[1]. إن هذه الحجة، كما يدعي كاغان (Kagan)، حجة سيّئة أخرى. لا يُمكن للاعتماد على (د) أن يدعم (ج). يُمكن ادّعاء:

> (هـ) يوجد استثناء واحد على الأقل لـ (د). ربما يُمكننا أن نتخيّل الحالات التي يكون فيها الإضعاف الكبير للروابط مبررًا لقلق أقل. غير أنّه لا يوجد في الواقع بتاتًا، في الحياة العادية، مثل هذا الإضعاف الكبير. في الحالات الحقيقية، حتى عندما يقوم الترابط في درجات منخفضة، يجب أن نعتبر أن له الأهمية **نفسها**. من غير العقلاني الاهتمام بدرجة أقل بالمستقبل البعيد للمرء، لمجرد أنّه سيكون مثل هذا التخفيض في درجة الترابط.

إذا كان يُمكن الدفاع عن (هـ)، فإن (د) غير صحيحة. وبما أن الأمر كذلك، لا يُمكننا رفض (هـ) باعتماد (د). مثل هذا الاعتماد سيعقد المسألة. لا يُمكننا أن ندافع عن استنتاج من خلال اعتماد دعوى تسلم بهذا الاستنتاج. (قد يكون من المفيد إعطاء مثال على ذلك. هب أن هناك العديد من قطع الرخام في حاوية ما. وأزلتها جميعها ما عدا قطعة الرخام الأخيرة، وجميع هذه الرخامات بيضاء. يُمكنني الآن إزالة آخر قطعة رخام لونها أسود. لا أستطيع أن أقول: «يجب أن تكون هذه القطعة من الرخام بيضاء لأن القطع كلها بيضاء». متى وجد استثناء لدعوى عامة، لا يُمكننا رفض هذا الاستثناء فقط من خلال اعتماد هذه الدعوى).

برغم أنّي لا أستطيع اعتماد (د)، فقد أكون محقًّا في رفض (هـ). وحتى إذا وجدت بعض الاستثناءات، فهناك العديد من العلاقات التي يُمكن الاعتقاد عقلانيًا بأنها أقل أهمية عندما تقوم في درجات منخفضة. من الأمثلة على ذلك نجد الصداقة والتواطؤ والوجاهة والمديونية، كوننا أقرباء حميمين ومسؤولين. قد يكون مستساغا تصديق الشيء نفسه عن الترابط النفسي.

أنا لا أدّعي فقط أن هذا الاعتقاد يُمكن الدفاع عنه، بل **لا يُمكن إنكاره بشكل يُمكن الدفاع** عنه أيضًا. هب أنّي سأعاني يومًا من الألم غدًا وبعد أربعين عامًا. أنا مرتبط نفسيًا بنفسي غدًا بشكل قوي. سيكون هناك ترابط أقل بكثير بيني الآن وأنا بعد أربعين عامًا. وبما أن الترابط هو أحد سببيّ للاهتمام بمستقبلي، فلا يُمكن أن يكون من غير العقلاني بالنسبة إليّ أن أهتم بدرجة أقل عندما سيكون هناك ارتباط أقل بكثير.

---

(1) بارفيت (6)، ص. 232. (كانت صيغتي لـ (د)، بطريقة مبتذلة، أقل).

بما أنّه لا يُمكن الدفاع عن (هـ)، يجب أن نقبل (ج). وعندما نقبل (ج)، نرفض مطلب المساواة في الاهتمام، وهو أمر أساس في نظرية المصلحة الذاتية. لذلك يجب أن نرفض هذه النظرية.

104. الحجة المضادة لمُنظِّر المصلحة الذاتية

يُمكن أن يلتمس منظر المصلحة الذاتية ما يلي:

> **البديهية**: جميع أجزاء مستقبل الشخص هي أجزاء **متساوية** من مستقبله.

قد يدعي أنّه بما أن هذا صحيح، فمن غير العقلاني ألا يهتم المرء بالقدر نفسه بجميع أجزاء مستقبله.

تفترض هذه الحجة أن هُويّة الشخص هي ما يهم. عندما ننظر إلى الحالة المتخيلة التي أنقسم فيها، نعلم أن هُويّة الشخص ليست هي ما يهم. على الرغم من أنّني لن أكون أحد الشخصين الناتجين، فإن علاقتي بكل من هذين الشخصين الناتجين تنطوي على ما يهم.

نظرًا لأن الحجة المضادة لمُنظِّر صا تسلم بشكل خاطئ بأن الهُويّة هي ما يهم، فلن نضطر إلى مناقشة هذه الحجة. لا تثبت الحجة التي تتضمن مقدمة خاطئة شيئًا. لكن تجدر الإشارة إلى أنّه حتى لو قبلنا هذه المقدمة، فإن حجة مُنظِّر صا ستفشل.

افترض، بشكل خاطئ، أن هُويّة الشخص هي ما يهم. هل يقدم اعتماد البديهية حجة جيدة لمطلب المساواة في الاهتمام؟ إن مجمل مستقبل شخص ما يساوي مستقبله. هل يدل هذا على أن هذا الشخص يجب أن يكون الآن مهتمًا بالقدر نفسه بشأن مستقبله كله؟

ستكون هذه حجة جيدة لو كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة. وفق وجهة النظر هذه، إن البديهية حقيقة عميقة، وعميقة بما يكفي لدعم هذه الحجة. لكن البديهية، من وجهة نظر الاختزالي، تافهة للغاية بحيث لا تدعم الحجة.

هب أن:

> (و) جميع أقارب شخص ما هم أقاربه **بالتساوي**.

إن هذا صحيح بمعنى ما. يُمكننا استعمال كلمة «قريب» بمعنى ليس له درجات. وطبقًا لهذا الاستعمال، يكون أطفالي وأبناء عمي البعيدون أقاربي. هل هذه حقيقة عميقة؟

يجب تمييزها عن حقيقة أخرى تتطلب الاستعمال نفسه لهذه الكلمات. طبقًا لهذا الاستعمال، يكون **النسب** علاقة متعدية: يجب أن يكون أقارب أقاربي أقاربي. إنَّه استعمال مفيد. منذ داروين (Darwin)، تُعطى دلالة جديدة لسلسلة الوجود الكبرى. كما نعلم الآن، إن الطيور خارج نافذتي، **بالمعنى** الحرفي، **أقاربي**. إنَّها أقاربي بالمعنى **نفسه** الذي يكون به أبناء عمي **أقاربي**، أي لدينا سلف مشترك. إن الطيور هي أبناء عمومتي في المرتبة **ن** والبعيدين بالعدد **م** في الترتيب. (يتجاوز **النسب** الحدود بين الأنواع المختلفة. إذا لم يفعل ذلك، لن يوجد تطور).

إن كون جميع الحيوانات العليا **بالمعنى الحرفي** أقاربي حقيقة عميقة. ولكن هل من الصحيح تمامًا أنَّهم جميعًا أقاربي على **قدم المساواة**، أي إن الطيور أقربائي مثل أطفالي؟ هذه ليست حقيقة عميقة. إنَّها سطحية، ومضلِّلة، وإن لم تكن مضلِّلة في الواقع. إن كون هذا صحيح بإطلاق لهو الثمن الذي يتعين علينا دفعه مقابل تعدية **النسب**. لنفترض أننا نقول: «بكلمة «نسب» نعني حقًّا «قريبًا ليس بعيدًا جدًّا»، فإن أبناء العمومة من الدرجة العاشرة البعيدين ليسوا أقارب حقًّا». هذا من شأنه أن يحرمنا من الحقيقة العميقة المتمثلة في أن الطيور هي أقاربي حرفيًّا. وللحفاظ على هذه الحقيقة، يجب أن نتفق على أن الطيور، بالمعنى السطحي، أقربائي **مثل** أطفالي.

نظرًا لأن (و) سطحية، لا يُمكنها دعم نوع الحجة التي ندرسها. لنفترض أنَّني أومن بقوة بروابط القرابة، فأترك كل أموالي لأقاربي المختلفين. أصرح بنيّاتي وأنا على قيد الحياة. أنوي ترك أكبر نصيب لأطفالي. هل يُمكن لأبناء عمي أن يلجؤوا إلى (و)؟ أي هل يُمكن أن يجادلوا بأنه، بما أنَّهم أقاربي بالتساوي، ينبغي أن يكون لهم (والطيور) حصص متساوية؟ من الواضح أنَّهم لن يفعلوا. على الرغم من أنَّهم أقاربي على قدم المساواة، فإنّ هذه الحقيقة تافهة للغاية لدعم حجتهم.

تنطبق ملاحظات مماثلة على:

(ز) جميع الآلام آلام **متساوية**.

يمكننا استعمال كلمة «ألم» بطريقة تجعل ذلك صحيحًا. هل يُمكن

أن نجادل بأنه، نظرًا لأن (ز) صحيحة، فمن غير العقلاني الاهتمام أكثر بالآلام الأكثر حدة؟ من الواضح أن الأمر ليس كذلك. إنّها حقيقة أخرى تافهة للغاية لدعم مثل هذه الحجة. تأمل أخيرًا:

(ح) جميع أجزاء تاريخ الأمة هي أجزاء **متساوية** من تاريخ هذه الأمة.

جميع أجزاء تاريخ إنجلترا هي أجزاء متساوية من تاريخ إنجلترا. كان فترة حكم تيودور لإنجلترا بقدر إنجلترا. وكذلك حال فترة إنجلترا السكسونية. لذلك، إذا اخترنا أن نسميها «إنجلترا»، كانت إنجلترا الرومانية. ولكن، إذا أطلقنا عليها اسم «رومان البريطانية»، فإنّها لم تكن إنجلترا على الإطلاق. هذا يدل على أن (ح) تافهة.

تختلف الأمة في نواح كثيرة عن الشخص. على الرغم من هذه الاختلافات، فإن هُويّة الأشخاص على مر الزمن، في صفاتها الأساسية، مثل هُويّة الأمم على مر الزمن. كلاهما لا يكمن في أكثر من قيام روابط متنوعة على مر الزمن، والتي يكون بعضها مسألة درجة. صحيح أنّني عندما أكبر في السن سأكون أنا بالقدر نفسه، لكن هذه الحقيقة يُمكن مقارنتها إلى حدٍّ ما بحقيقة (تقول) إن النمسا الحديثة لا تزال **تمامًا مثل** النمسا. سيعتبر سليل أباطرة هابسبورغ بشكل مستساغ هذه الحقيقة تافهة.

لقد ناقشت في هذا المبحث الحجة المضادة لمُنظِّر صا. وبما أن هذه الحجة تفترض بشكل خاطئ أن هُويّة الشخص هي ما يهم، فمن الممكن رفضها في الحال. ولكن كان من المفيد إثبات أنّه حتى لو قمنا بهذا الافتراض الخاطئ، فإن الحجة تفشل. تلتمس الحجة الادّعاء بأن جميع أجزاء مستقبلنا أجزاء **متساوية** من مستقبلنا. إن هذه الحقيقة تافهة للغاية كي تدعم الحجة. وفق استعمال كلمة «نسب»، يصدق أيضًا أن أطفالي وأبناء عمي هم أقاربي بالتساوي. إذا كان أبناء عمومتي يجادلون بأنه، بما أن هذا صحيح، ينبغي أن يرثوا مع أطفالي حصصًا متساوية، يجب أن نرفض دعواهم. للسبب نفسه، حتى لو افترضنا بشكل خاطئ أن هُويّة الشخص هي ما يهم، فيجب أن نرفض الحجة المضادة لمُنظِّر صا[1].

(1) (هامش أضيف سنة 1985) إن هذا المبحث يرتكب خطأ كما أشار إلى ذلك ب. غاريت (B. Garrett). ما يهم في حالة القرابة ليس العلاقة المتعدية نسب، بل العلاقة غير المتعدية نسب **قريب** الذي يُمكن أن تكون له درجات. ومن ثَمّ، فإن هذا ليس تشبيهًا جيدًا، متى افترضنا أن ما يهم هو هُويّة الشخص. للرد على الحجة المضادة، قد نضطر إلى تحدي هذا الافتراض.

105. هزيمة نظرية المصلحة الذاتية التقليدية

لنعد إلى حجتي ضد نظرية المصلحة الذاتية. تثبت هذه الحجة، في نظري، أننا يجب أن نرفض مطلب المساواة في الاهتمام. وفقًا لهذا المطلب، يجب أن أهتم الآن على قدم المساواة بجميع أجزاء مستقبلي. ومن غير العقلاني الاهتمام بدرجة أقل بمستقبلي البعيد، للحصول على ما يسميه الاقتصاديون معدل الخصم. قد يكون هذا غير عقلاني لو كان لدي معدل خصم يتعلق بالوقت. في حين لن يكون غير عقلاني متى كان لديّ معدل خصم يتعلق بدرجة الترابط النفسي.

قد يقوم منظر المصلحة الذاتية بمراجعة رأيه. إذ وفق النظرية المنقحة، ينبغي أن يكون الاهتمام المسيطر على الشخص العقلاني هو مستقبله، ولكن ربما يكون الآن أقل اهتمامًا بأجزاء مستقبله التي أصبح الآن أقل ارتباطًا بها بشكل وثيق. تتضمن هذه النظرية المنقحة معدل الخصم الجديد الخاص بي. وفق هذه النظرية، لسنا ملزمين عقلانيًا بالحصول على معدل الخصم هذا. لكن، إذا فعلنا ذلك، فإننا لسنا غير عقلانيين.

يحدث هذه التنقيح فرقًا كبيرًا. إنّه يقطع الصلة بين نظرية المصلحة الذاتية والمصالح الفضلى للفرد. وفق النظرية غير المنقحة أو **النظرية التقليدية**، من غير العقلاني أن يفعل أي شخص ما يعتقد أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه. ووفق نظرية المصلحة الذاتية المنقحة، يجب التخلي عن هذه الدعوى. إذا لم يكن من غير العقلاني الاهتمام بقدر أقل ببعض أجزاء مستقبل الفرد، فقد لا يكون من غير العقلاني فعل ما يعتقد المرء أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إلى نفسه. قد لا يكون من غير العقلاني تصرف المرء عن علم ضد مصلحته الشخصية.

كما تبين هذه الدعوى الأخيرة، إن النظرية المنقحة ليست صيغة من نظرية المصلحة الذاتية. إنّها صيغة من لنظرية غاية الحاضر النقدية. غير أن كيفية تصنيفنا لهذه النظرية غير مهم.

ما يهم هو أنّه يجب علينا التخلي عن الادّعاء المركزي للنظرية التقليدية. لننظر في التهور المتعمد والشديد. من أجل الملذات الصغيرة في شبابي، أتسبب في كوني سأعاني كثيرًا في شيخوختي. على سبيل المثال، قد أبدأ التدخين منذ طفولتي. وأنا أعلم أنّه من المرجح أن سأفرض على نفسي موتًا مبكرًا ومؤلمًا. أي أعلم أنّي أفعل ما هو أسوأ كثيرًا بالنسبة إليّ. وبما

أننا يجب أن نرفض النظرية التقليدية، لا يُمكننا الادّعاء بأن جميع هذه الأفعال غير عقلانية.

وفق النظرية المنقحة، **قد** تكون هذه الأفعال غير عقلانية. إذ طبقًا لهذه النظرية، ليس من غير العقلاني أن يكون لدينا معدل خصم يتعلق بدرجة الترابط النفسي. عندما أحمّل نفسي معاناة كبيرة في شيخوختي، من أجل لذة صغيرة الآن، يكون عملي غير عقلاني فقط إذا كان معدل الخصم الخاص بي **منخفضًا جدًّا**.

تتمثل إحدى نقاط الضعف في النظرية المنقحة في الحاجة إلى توضيح ما يجعل معدل الخصم منخفضًا للغاية. غير أنّ النقطة المهمة هي أنه، حتى لو لم يكن هذا المعدل منخفضًا جدًّا، فيجب انتقاد كل هذه الأفعال. إن التهور الشديد محزن دائمًا، وغالبًا ما يكون (كما في حالة التدخين) مأساويًّا. لا يُمكننا الادّعاء، حسب النظرية المنقحة، بأن جميع هذه الأفعال غير عقلانية. وبما أننا يجب أن ننتقد كل هذه الأفعال، فيجب أن نلتمس نظرية أخرى.

106. لاأخلاقية التهور

كيف يجب أن ننتقد التهور الشديد؟ قد يقال إنّه يُمكننا ببساطة نعت مثل هذه الأفعال بالمتهورة. وقد يقال إن هذا انتقاد، حتى لو لم نعد نعتقد أن التهور غير عقلاني.

يرفض كثير من الناس هذه الدعوى. لننظر في الادّعاء بأن شخصًا ما **خليع**. يعتقد الكثير من الناس حاليا أنّه لا يوجد خطأ أخلاقي في الخَلاعة. لم يعد نعت «خليع»، بالنسبة إلى هؤلاء الناس، نقدًا. تنطبق دعوى مماثلة على تهمة «متهور». مثلما يعبر «خليع» عن اعتراض أخلاقي، فإنّ «متهور» يعبر عن اعتراض حول العقلانية. يتضح ذلك من خلال الكلمات الأكثر شيوعًا التي يُنتقد بها الأشخاص بسبب تصرفهم بطريقة متهورة. عندما يفعل المرء ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه، فسيُنعت بالعديد من الأوصاف مثل «غبي» أو «أبله» أو «مغفل» أو «أحمق». مما يدل على أن هذا الاعتراض يتعلق باللاعقلانيّة. إذا اعتقدنا أن الفعل المتهور ليس غير عقلاني، فقد لا يصبح نعت «متهور»، بالنسبة إلى البعض منا، بمثابة نقد. إذ قد يصير، مثل «خليع»، مجرد وصف.

يجب انتقاد التهور الشديد. أيّ نوعٍ من النقد يُمكن أن نقدّمه؟ قد يقترح أنّه يُمكننا أن نلتمس نظرية غاية الحاضر النقدية. كما ذكرت في المبحث 52، يُمكننا أن ندّعي أنّه من غير العقلاني، عند اهتمامنا بمصلحتنا الذاتية، ألا نكون محايدين زمنيًا. وفق هذه الصيغة من ل.نحا، فإن التهور الشديد غير عقلاني. بتعبير أدق، إنّه غير عقلاني ما لم يجلب فوائد كبيرة للآخرين، أو يحقق رغبة ما ليست غير عقلانية.

يفشل هذا الاقتراح. **افترضت** في حجتي الأخيرة ضد نظرية المصلحة الذاتية، أنّه من غير العقلاني ألا نكون محايدين زمنيًا. دافعت الحجة عن معدل الخصم، ليس المتعلق بالزمان، بل المتعلق بدرجة الترابط النفسي. وبما أن هذا الترابط هو أحد سببيَ في الاهتمام بمستقبلي، فلن يكون من غير العقلاني بالنسبة إليَ أن أهتم بقدر أقل، عندما يوجد ترابط أقل. لا يُمكن لنظرية غاية الحاضر النقدية أن ترفض هذه الدعوى بشكل يُمكن الدفاع عنه.

يجب أن يأتي الاعتراض على التهور الشديد من اتجاه آخر. أقترح أنّه بما أننا يجب أن نرفض نظرية المصلحة الذاتية التقليدية، يجب أن نوسع المجال الذي تغطيه الأخلاق. يجب أن تضم نظريتنا الأخلاقية إليها المناطق التي تخلّت عنها نظرية المصلحة الذاتية المنقحة.

كما ادعى منتقدو ميل (Mill)، إن أفعال «الاهتمام الذاتي» الخالصة نادرة. إذا كنت شديد التهور، فمن المحتمل أن يكون هذا أمرًا سيّئًا لبعض الأشخاص الآخرين. في حين إذا كانت الآثار الرئيسة لفعلي ستكون على ذاتي، فإن معظمنا لن يحكم عليه بأنه خاطئ من الناحية الأخلاقية. تشمل الصيغ القديمة لأخلاق الحس المشترك بعض الواجبات تجاه الذات، لكنها واجبات خاصة، مثل واجب تطوير المرء لمواهبه، أو الحفاظ على طهارته. نادرًا ما يزعم أن التهور الشديد خطأ أخلاقي. ونادرًا ما يُزعم ذلك جزئيًا لأنه يبدو أنّ لا **حاجة** إلى مثل هذه الدعوى. ففي الوقت الذي كانت تُعتبر مثل هذه الأفعال غير عقلانية، لم تكن بالضرورة تعتبر غير أخلاقية. ولكن، بما أنّه يجب علينا الآن التخلي عن نظرية المصلحة الذاتية التقليدية، فيجب علينا أن نوسع نظريتنا الأخلاقية.

هناك طريقتان للقيام بذلك. يُمكن أن نلتمس النزعة اللزومية. يُمكننا أن نلجأ على وجه الخصوص إلى مبدأ الإحسان المحايد أو العامل المحايد لمبدأ الإحسان. لنفترض أنني، من أجل فوائد أقل الآن، فرضت أعباء أكبر على نفسي في سن الشيخوخة. إنّني أفعل هنا ما له، إذا نظر إليه

بشكل محايد، آثارًا أسوأ، أو ما يزيد من حجم المعاناة. يُمكننا أن ندعي أن فعلي خاطئ أخلاقيًا لأنه يزيد من حجم المعاناة، حتى عندما أكون **أنا** من سيعاني أكثر. بشكل عام، إن تهوري خاطئ لأنني جعلت النتيجة أسوأ. وكون النتيجة ستكون أسوأ بالنسبة إلي فقط لا يمثل عذرًا لذلك.

يمكننا أيضًا توسيع جزء من نظريتنا للعامل النسبي. يغطي هذا الجزء التزاماتنا الخاصة تجاه أولئك الذين نكون معهم في علاقات معينة، مثل آبائنا أو أولادنا أو تلاميذنا أو مرضانا أو عملائنا أو ناخبينا. يكون الشخص في المستقبل في علاقة خاصة أخرى مع ذاته، والتي يُمكن أن ندعي أنَّها تخلق التزامات خاصة مماثلة.

إذا قمنا بمراجعة نظرتنا الأخلاقية بأي من هاتين الطريقتين، فسيمثل ذلك بالنسبة إلى كثير من الناس تغييرًا كبيرًا في مفهومهم للأخلاق. يعتقد هؤلاء الناس أنَّه لا يُمكن أن تكون كيفية تأثير المرء على مستقبله مسألة أخلاقية.

قد يكون من الأسهل تصديق ذلك إذا قمنا بتقسيم حياة الشخص إلى ذوات متوالية. وقد بدا هذا طبيعيًا خلال فترة طويلة، كما زعمت، كلما وجد ضعف ملحوظ في الترابط النفسي. بعد هذا الضعف، قد تبدو ذاتي السابقة غريبة عني الآن. إذا فشلت في **التماهي** مع تلك الذات السابقة، فأنا أفكر ما في تلك الذات كأنني شخص مختلف.

يمكننا تقديم دعاوى مماثلة حول ذواتنا في المستقبل. إذا كنا نهتم قليلًا بأنفسنا في المستقبل البعيد، فإن ذواتنا في المستقبل تشبه الأجيال القادمة. يُمكننا التأثير عليهم بالأسوأ، وبما أنَّهم غير موجودين الآن، لا يُمكنهم الدفاع عن أنفسهم. إن الذوات المستقبلية، مثل أجيال المستقبل، ليس لها صوت، لذلك يجب حماية مصالحها بشكل خاص.

لنعد النظر في الفتى الذي بدأ التدخين، وهو يعلم بأن هذا قد يسبب له معاناة كبيرة بعد خمسين عامًا، لكنه بالكاد يعبأ بذلك. لا يتماهى هذا الشاب مع ذاته المستقبلية. إن موقفه تجاه هذه الذات في المستقبل هو في بعض النواحي مثل موقفه تجاه الآخرين. يسهِّل هذا التشبيه اعتبار تصرفه خطأً من الناحية الأخلاقية. يواجه خطر فرض موت مؤلم على نفسه قبل الأوان. يجب أن ندعي أنَّه من الخطأ فرض خطر مثل هذا الموت على **أي كان**، بما في ذلك الذات المستقبلية. وبشكل عام، يجب أن ندعي أن التهور الشديد خطأ أخلاقي. يجب علينا ألا نفعل لذواتنا المستقبلية ما سيكون من الخطأ فعله للآخرين.

الفصل الخامس عشر

هُويّة الشخص والأخلاق

هل يجب علينا، متى صرنا اختزاليين، إجراء تغييرات أخرى في وجهات نظرنا الأخلاقية؟

107. الاستقلالية ومذهب الأبويّة

نكون ذوي نزعة أبوية عندما نجعل شخصًا ما يتصرف لمصالحه الخاصة. قد يجد مذهب الأبوية بعض المبررات في كوننا، عندما ينطوي فعلنا على الإكراه أو انتهاك استقلالية الشخص، نمنع هذا الشخص من التصرف بطريقة غير عقلانية. هذا ما نعتقد أننا نفعله عندما نقبل نظرية المصلحة الذاتية. وقد بيّنتُ أنّه علينا أن نرفض هذه النظرية. ولكن يجب أن نوسع نظريتنا الأخلاقية بحيث تشمل ما رفضناه. يجب أن ندعي أن التهور الشديد خاطئ أخلاقيًا.

يعزز هذا الادّعاء حالة التدخل الأبويّ. قد يقول الشخص الذي نُكرِهه: «يمكن أن أتصرف بطريقة غير عقلانية. لكن حتى لو كنت كذلك، فهذا شأني. إذا كنت أوذي نفسي فقط، فلدي الحق في التصرف بطريقة غير عقلانية، وليس لك الحق في إيقافي». يحوز هذا الرد قوةً ما. لا نعتقد أن لدينا حقًّا عامًّا في منع الناس من التصرف بطريقة **غير عقلانية**. لكننا نعتقد أن لدينا حقًّا عامًّا في منع الناس من التصرف **بشكل خاطئ**. قد لا تنطبق هذه الدعوى على ارتكاب خطأ بسيط. لكننا نعتقد أنّه لا يُمكن أن يكون خطأ، وغالبًا ما سيكون من واجبنا، منع الآخرين من فعل ما هو خطأ جسيم. نظرًا لأننا يجب أن نعتقد أن التهور الشديد يعتبر خطأ جسيمًا، يجب أن نعتقد أنّه يجب أن نمنع هذا التهور، حتى لو كان ذلك يستلزم الإكراه. لا تتضمن الاستقلالية الحق في إخضاع الذات، دون سبب وجيه، لضرر كبير. يجب أن نمنع أي شخص من إيذاء ذاته المستقبلية بما سيكون من الخطأ فعله للآخرين.

على الرغم من أن هذه الدعاوى تدعم مذهب الأبوية، تظل هناك اعتراضات مشهورة. من الأفضل أن يتعلم كل منا من أخطائه، ويصعب على الآخرين معرفة أن هذه أخطاء.

108. نهايتا حياتين

توجد العديد من الطرق الأخرى التي من خلالها إذا غيّرنا وجهة نظرنا حول هُويّة الشخص، فقد يبرر ذلك التغيير في وجهات نظرنا الأخلاقية. مثال ذلك وجهة نظرنا حول أخلاق الإجهاض. من وجهة النظر غير الاختزالية، بما أن وجودي هو كل شيء أو لا شيء، يجب أن توجد لحظة لبداية وجودي. وكما هو الحال في الأطياف المتخيّلة، يجب أن يكون هناك حدٌّ فاصل. ومن غير المعقول الادّعاء بأن هذا الحد هو الولادة؛ ولا يُمكن رسم أي حد بشكل معقول أثناء الحمل. ومن ثَمَّ قد ننقاد إلى الرأي القائل بأنني بدأت في الوجود في لحظة الحمل. قد ندعي أن هذه هي اللحظة التي بدأت فيها حياتي. ومن وجهة النظر غير الاختزالية، يعتبر كون جميع أجزاء حياتي أجزاء من حياتي بشكل **متساوٍ** حقيقة **عميقة**. فقد كنت بقدر ما أنا عليه حتى عندما بدأت حياتي لتوها. يعني قتلي في ذلك الوقت، بشكل مباشر، قتل شخص بريء. إذا كان هذا هو ما نعتقد، فسندعي بشكل معقول أن الإجهاض خطأ أخلاقي.

أما من وجهة نظر الاختزالي، لا نعتقد أنّني في كل لحظة إمّا أوجد أو لا أوجد. يُمكننا الآن أن ننكر أن البويضة المُخصَّبة هي شخص أو كائن إنساني. يشبه هذا الرفض المعقول لكون البلوط هو شجرة بلوط. يصبح البلوط تدريجيًّا، بحسب الظروف المناسبة، شجرة بلوط. يستغرق هذا التحول وقتًا طويلًا، إنّه مسألة درجة. ولا يوجد حد فاصل. يجب أن ندّعي الشيء نفسه عن الأشخاص والكائنات الإنسانية. يُمكننا إذًا أن نتّخذ وجهة نظر مختلفة حول أخلاق الإجهاض. يُمكننا أن نعتقد أنّه لا يوجد خطأ في الإجهاض المبكر، لكن سيكون إجهاض جنين قارب نهاية الحمل خطأً جسيمًا. فإذا كان هذا الطفل غير مرغوب فيه، وجب إنجابه وتبنّيه. إنّها من بين الحالات التي يُمكننا معاملتها كمسائل درجة. لا تكون البويضة المخصبة إنسانًا وشخصًا في البداية، بل تصبحهما تدريجيًّا. وبالطريقة نفسها، إن تدمير هذا الكائن الحي لا يكون خطأ في البداية، بل يصبح خطأً جسيمًا تدريجيًّا. بعدما لا يكون خطأ بأي شكل من الأشكال، يصبح خطأً بسيطًا، وهو ما

سيكون مُبرّرًا، مع أخذ جميع الأشياء في الاعتبار، فقط متى كانت ولادة هذا الطفل المتأخرة أسوأ بشكل خطير سواء بالنسبة إلى والديه أو إلى أشخاص آخرين. عندما يصبح الكائن الحي كائنًا إنسانيًا بالكامل أو شخصًا، يتحول الخطأ البسيط إلى فعل من شأنه أن يكون خطأً جسيمًا.

لقد وصفت الرأيين الرئيسين القائمين حول أخلاق الإجهاض. أولهما مدعوم من وجهة النظر غير الاختزالية حول طبيعة الأشخاص، والثاني مدعوم من وجهة النظر الاختزالية. على الرغم من أنّها ليست وجهة النظر الوحيدة المتوافقة مع النزعة الاختزالية، أعتقد أننا يجب أن نتبنّى وجهة النظر الثانية.

ضمن هذا الرأي، يوجد مجال للخلاف. معظمنا لا يميز الأشخاص عن الكائنات الإنسانية. في حين، يميز بينهما البعض منا، متابعين في ذلك لوك. يزعم هؤلاء الأشخاص عادة أن الكائن الإنساني لا يصبح شخصًا إلا عندما يصبح واعيًا بذاته. يصبح الجنين كائنًا إنسانيًا قبل نهاية الحمل. غير أن الطفل المولود حديثًا ليس واعيًا بذاته. إذا وضعنا هذا التمييز، فقد نعتقد أنّه في الوقت الذي يكون من السيّئ قتل كائن إنساني، سيكون من الأسوأ قتل شخص. بل قد نعتبر أن قتل الأشخاص فقط هو الخطأ. لن أتابع هذا النقاش، لأنني سأتحقق مما يفترضه كلا الجانبين في الباب الرابع.

لننظر في ما يلي في النهاية الأخرى للحياة. من وجهة نظر غير الاختزالي، يجب أن يكون كل شخص إمّا حيًا وإمّا ميتًا. أما من وجهة نظر الاختزالي، يُمكن للشخص أن يتوقف تدريجيًا عن الوجود بعض الوقت قبل أن يتوقف قلبه عن الخفقان. سيكون هذا هو الحال إذا اختفت تدريجيًا الصفات المميزة للحياة العقلية للشخص. وهذا غالبًا ما يحدث. يُمكننا أن ندّعي بشكل معقول أنّه إذا توقف الشخص عن الوجود، فليس لدينا سبب أخلاقي لمساعدة قلبه على الاستمرار في الخفقان، أو الامتناع عن منع ذلك.

يُميّز هذا الادّعاء الشخص عن الكائن الإنساني. إذا علمنا أن إنسانًا في غيبوبة غير قابلة للشفاء -من المؤكّد أن هذا الكائن الإنساني لن يستعيد وعيه- سنؤمن بأن الشخص لم يعد له وجود. نظرًا لوجود جسم إنساني حي، فما زال الكائن الإنساني موجودًا. ولكن في هذه النهاية للحياة فقط، ينبغي أن ندّعي أن قتل الأشخاص هو الخطأ.

109. الاستحقاق

يزعم بعض الكتّاب أنَّه متى صدقت وجهة النظر الاختزالية، لا يُمكن أن نستحق العقاب على جرائمنا. يقول بتلر: إنه وفق الصيغة الاختزالية لوجهة نظر لوك، ستكون «مغالطة لأنفسنا أن نتهم ذواتنا الحالية بأي شيء فعلناه...»[1]. يقدم أحد نقاد لوك في القرن الثامن عشر دعوى أكثر شمولًا. يميز رايد هُويّة الشخص عن هُويّة أشياء مثل السفن أو الأشجار. لأن هُويّة مثل هذه الأشياء، كما يقول:

ليست هُويّة تامة؛ إنَّها بالأحرى شيء نسميه هُويّةً لتيسير الكلام. إنَّها تحتمل تغييرًا كبيرًا في الموضوع، بشرط أن يكون التغيير تدريجيًّا؛ وأحيانًا، تحتمل حتى التغيير الكلي. تختلف التغييرات التي تجعلها اللغة المتداولة متسقة مع الهُويّة عن تلك التي يعتقد أنَّها تدمّرها، ليس في النوع، بل في العدد والدرجة. ليس للهوية طبيعة ثابتة عند تطبيقها على الأجساد؛ والأسئلة حول هُويّة الجسد تكون في كثير من الأحيان أسئلة حول الكلمات. في حين عندما تنطبق الهُويّة على الأشخاص، لا تكون ملتبسة، ولا تقبل درجات، أو أكثر وأقل. إنَّها الأساس لجميع الحقوق والواجبات، ولجميع المساءلات؛ ومفهوم ما هو ثابت ودقيق[2].

من الواضح أن رايد اختزالي في ما يخص هُويّة الأجساد. إن هُويّة الشخص، في نظره، مختلفة تمامًا. إنَّها تنطوي على حقيقة يتم تحديدها دائمًا، التي يجب أن تكون كل شيء أو لا شيء. هذا ما أسمّيه الحقيقة العميقة الأخرى. يعتقد رايد أن هذه الحقيقة أساس الأخلاق، أي إذا لم توجد مثل هذه الحقيقة، كما ذكرت، لا يصدق فقط أننا لا يُمكن أن نكون «مسؤولين» عن جرائم الماضي، بل تُقوِّض جميع الحقوق والواجبات.

يقدم بعض الكتّاب المعاصرين دعاوى مماثلة. يدعي ماديل أن «تحليل هُويّة الشخص من حيث الاستمرارية النفسية... تهدم تماما مجموعة كاملة من مواقفنا الأخلاقية الطبيعية... الخجل والندم والاعتزاز والامتنان» كلها تعتمد على رفض هذا الرأي[3]. ويدعي هاكسار (Haksar) أن وجهة نظَري تقوّض جميع «حقوق الإنسان» و«القيود الأخلاقية لغير المنفعة»،

(1) ضمن بيري (1)، ص. 102.
(2) ضمن بيري (1)، ص. 112.
(3) ماديل، ص. 116.

و«تتنافى مع أي نوع من الأخلاق الإنسانية»[1].

هل ينبغي أن نقبل هذه الدعاوى القصوى؟ يجب أن نلاحظ أولًا ما يلي: إذا كان للحقيقة المتعلقة بهوية الشخص هذه الآثار، فمعظمنا سيجد ذلك مزعجًا للغاية. قد يُعتقد أنه، لو **كانت** هذه هي تداعيات وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية، فسيثبت ذلك أن هذا الرأي خاطئ. في حين أن الأمر ليس كذلك. قد تكون الحقيقة مزعجة. لنتأمل دعوى أن الكون لم يخلق من قبل إله خيّر. يعتبر كثير من الناس هذه الدعوى مزعجة؛ ولكن الانزعاج وحده لا يُمكن أن يثبت أنّها خاطئة. إذا كانت حقيقة ما مزعجة، فإن ذلك ليس سببًا في عدم تصديقها. إذ يُمكن أن يكون مجرد سبب للسلوك بطرق معينة. وقد يكون سببًا لمحاولة إخفاء هذه الحقيقة عن الآخرين. قد يكون ذلك سببًا لمحاولة خداع أنفسنا كي نتوقف عن تصديق هذه الحقيقة. إن التفكير بالتمنّي، كما قلت، غير عقلاني من الناحية النظرية، لكنه قد يكون من الناحية العملية عقلانيًّا. قد يكون الأمر كذلك، على سبيل المثال، إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة لإنقاذ أنفسنا من الاكتئاب الحاد.

لننظر الآن في إحدى هذه الدعاوى القصوى. يزعم بعض الناس أنّه إذا كانت وجهة نظر ذي النزعة الاختزالية صحيحة، فلا يُمكننا أن نستحق العقاب على جرائمنا. تفترض هذه الحجة أن الحقيقة العميقة فقط هي التي تحمل معها الاستحقاق أو المسؤولية. سأضع مرة أخرى سؤالين: (1) هل سيكون هذا الافتراض معقولًا، أو يُمكن الدفاع عنه على الأقل، إذا كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة؟ (2) هل الافتراض معقول، أو يُمكن الدفاع عنه، إذا صدقت وجهة النظر الاختزالية؟

وسيكون من المفيد العودة إلى الانقسام المتخيل. من وجهة النظر غير الاختزالية، توجد ثلاثة احتمالات، قد تصدق كلها. قد يصدق أنّني لن أكون من بين الشخصين الناتجين، أو أنّي سأكون اليساري، أو سأكون اليميني. لنفترض أنّي سأكون اليميني. هل يستحق اليساري أن يعاقب على الجرائم التي ارتكبتها قبل الانقسام؟ يُمكن لغير الاختزالي الإجابة بشكل يقبل الدفاع عنه:

> لا. إن اليساري متصل بك جسديًّا ونفسيًّا، كما كنتَ قبل الانقسام. لكنه لم يرتكب جرائمك. كيف يستحق أن يعاقب على جرائم ارتكبها شخص آخر، في وقت لم يكن فيه هو نفسه

(1) هاكسار (Haksar)، ص. 111.

> موجودًا؟ فقط إن الحقيقة العميقة الأخرى لهوية الشخص وحدها تتحمل مسؤولية الجرائم الماضية. في غياب هذه الحقيقة، لا تتحمل هاتان الاستمراريتان هذه المسؤولية.

ينبغي لغير الاختزالي أن يعترف بأن الاستمرارية النفسية لها بعض الآثار الأخلاقية. هب أن جريمتي الماضية تثبت أنّني مهووس بالقتل. بما أن اليساري متصل بي نفسيًا، فسيكون مهووسًا بالقتل أيضًا. وهذا قد يبرر اعتقاله بشكل وقائي حتى قبل أن يرتكب جريمة. لكن هذا لا يثبت أنّه يُمكن أن يستحق العقاب على جرائمي.

لنفترض الآن أن غير الاختزالي يغيّر رأيه حول طبيعة هُويّة الشخص. إذا أصبح اختزاليًا، فيمكنه أن يدّعي بشكل قابل للدفاع عنه أننا لا نستحق العقاب على جرائمنا. يتطلب الاستحقاق في نظره، حقيقة عميقة أخرى، وبما أنّه لا توجد مثل هذه الحقيقة، فلا يوجد استحقاق.

وكما سلف الذكر، بينما يُمكن الدفاع عن هذه الدعوى القصوى، يُمكن كذلك الدفاع عن رفضها. قد يكون من المفيد إعطاء التشبيه التالي: توجد وجهتا نظر حول الاستحقاق والحتمية. من وجهة النظر التوافقية، لن تقوّض حقيقة الحتمية نوع الإرادة الحرة المطلوبة في الاستحقاق. ومن وجهة نظر اللاتوافقية، تقوض الحتمية الإرادة الحرة والاستحقاق معًا. من وجهة النظر الثانية هذه، إذا كان من الحتمي سببيًا أن ارتكبت جريمتي، فلا يُمكن أن أستحق العقاب. إذا كان هناك ما يبرر أخلاقيًا وضعي في السجن، فإن ذلك لا يُمكن أن يكون إلا لأسباب نفعية. أحد هذه الأسباب هو أن سجني قد يردع الآخرين عن ارتكاب جرائم. ومن المعروف أنّه سيكون غير مهم أن يُعتقد ببساطة وبشكل خاطئ أنّي ارتكبت جريمة ما. وبما أن حتى المذنبين لا يستحقون العقاب، فلن يوجد أي فارق أخلاقي لكوني بريئًا في الواقع.

يدّعي البعض أن وجهة النظر التوافقية وحدها يُمكن الدفاع عنها، ويطبق آخرون هذه الدعوى على وجهة النظر اللاتوافقية؛ في حين تعتقد مجموعة ثالثة أن هذا الخلاف لم يُحسم بشكل تام. قد يزعم هؤلاء الأشخاص: «على الرغم من أن وجهتي النظر هاتين تتناقضان في ما بينهما، ومن ثَمّ لا يُمكن أن تصدقا معًا، فإن كل واحدة منهما يُمكن الدفاع عنها. لم تنتج إحداهما بعد حجة تدحض إحدى وجهتي النظر بشكل حاسم، لتثبت الأخرى».

قدمت هذا الادّعاء حول مختلف وجهات النظر الزوجية التي وصفتها.

يعتقد غير الاختزاليين أنّ هُويّة الشخص تنطوي على حقيقة عميقة أخرى، تختلف عن الاستمراريتين الجسدية والنفسية. يُمكن الدفاع عن الدعوى التي مفادها أن هذه الحقيقة هي وحدها التي تحمل معها الاستحقاق بسبب جرائم الماضي، وأنه إذا لم توجد حقيقة من هذا القبيل، لن يوجد استحقاق. إن هذا شبيه بوجهة النظر اللاتوافقية. يُمكن أن يكون الاستحقاق غير متوافق مع النزعة الاختزالية، لكن يُمكن الدفاع عن وجهة نظر مختلفة أيضًا. يُمكننا الادّعاء، بشكل قابل للدفاع عنه، بأن الاستمرارية النفسية تحمل معها الاستحقاق بسبب جرائم الماضي. ربما توجد حجة تحل هذا الخلاف بشكل حاسم، لكنني لم أكتشفها بعد.

لننظر في ما يلي في حقيقة وجود درجات من الترابط النفسي. هب أنّه لا توجد بين مدان الآن وذاته عندما ارتكب جريمة ما سوى روابط نفسية ضعيفة. عادة ما يصدق هذا فقط عندما يُدان شخص ما بعد سنوات عديدة من ارتكاب جريمته. غير أنّه قد يصدق ذلك عندما يوجد انقطاع كبير، مثل تحوُّل شاب إيطالي باحث عن اللذة إلى القديس فرانسيس (St. Francis). يُمكننا أن نُشير إلى ضعف الروابط النفسية عن طريق تسمية المدان ذاتَ المجرمِ اللاحقة.

لن يتأثر سببان في اعتقاله. تعتمد ضرورة اعتقال مدان، سواء من أجل الإصلاح أو بشكل وقائي، على وضعه الراهن، وليس على علاقته بالمجرم. أمّا السبب الثالث، أي الردع، فيعتمد على مسألة مختلفة. هل يهتم المجرمون المحتملون بذواتهم اللاحقة؟ هل يهتمون، على سبيل المثال، متى لم يتوقعوا أنّه لن يتم القبض عليهم إلا بعد سنوات عديدة؟ إذا فعلوا ذلك، فإن احتجاز ذواتهم اللاحقة يُمكن أن يردع الآخرين.

هل سيكون ذلك مستحقًّا؟ اعتقد لوك أنّه إذا نسينا جرائمنا فإننا لا نستحق العقاب. يصف غيتش (Geach) وجهة النظر هذه بكونها «بغيضة أخلاقيًا»[1]. ولا يبدو فقدان الذاكرة وحده كافيًا. إذ إن التغييرات في الشخصية أكثر أهمية. غير أن الموضوع معقد. يُمكن أن تَدعم مجموعة كبيرة ومتنوعة من الحجج، بشكل معقول، المزاعم المتعلقة بالاستحقاق. سيكون فقدان الذاكرة وَفقًا لبعضها أمرًا مهمًّا، ووفقًا لمعظمها، يجب معرفة طبيعة وسبب أي تغيير في الشخصية.

لن أنظر في هذه التفاصيل، بل سأقدم دعوى عامة. عندما يكون مدان

(1) في كتابه: **الإله والروح** (God and the Soul)، ص. 4.

ما الآن أقلّ ارتباطًا بذاته وقت ارتكاب الجريمة، فإنه يستحق عقوبة أقل. وإذا كانت الروابط ضعيفة جدًّا، فقد لا يستحق أي عقاب. تبدو هذه الدعوى معقولة. قد تمنحنا أحد أسباب وجود أحكام التقادم، أي تحديد فترات زمنية لا يُمكن بعدها معاقبتنا على ارتكاب جرائمنا. (هب أن رجلًا يبلغ من العمر تسعين عامًا، وهو أحد الحاصلين على جائزة نوبل للسلام عن استحقاق، يعترف أنه، عندما كان في سن العشرين، جرح شرطيًا خلال شجار بين السكارى، برغم أن هذه كانت جريمة جسيمة، قد لا يستحق هذا الرجل العقاب الآن).

يجب التمييز بين هذه الدعوى وفكرة انعدام المسؤولية. إنَّها لا تلجأ إلى المرض العقلي، بل تعامل ذات المجرم اللاحق وكأنه شريك عاقل. مثلما تتوافق استحقاقات شخص ما مع درجة تواطئه مع مجرم ما، فإن استحقاقاته الآن، بالنسبة إلى جريمة ماضية، تتوافق مع درجة الترابط النفسي بينه وبين ذاته عند ارتكاب هذه الجريمة.

قد نرغب في الاحتجاج بقولنا: «لكنها كانت **جريمته** بالقدر نفسه». هذا صحيح. وستكون هذه الحقيقة اعتراضًا جيّدًا لو لم نكن اختزاليين. لكن هذه الحقيقة، في نظر الاختزالي، تافهة للغاية كي تتمكن من دحض ادعائي حول تخفيف المسؤولية. إنَّها مثل الادّعاء: «كل متواطئ هو بالقدر نفسه متواطئ». لا يُمكن أن تثبت مثل هذه الدعوى أن التواطؤ ليس له درجات.

لقد وصفت في هذا المبحث ثلاث وجهات نظر. وفق الدعوى القصوى، بما أن وجهة نظر الاختزالي صحيحة، فلا أحد يستحق العقاب على الإطلاق. وكما سلف الذكر، يُمكن الدفاع عن هذه الدعوى، لكن يُمكن الدفاع أيضًا عن رفضها. كما زعمت أن ضعف الروابط قد يقلل من المسؤولية. تبدو لي هذه الدعوى أكثر معقولية من نقيضها.

110. التزامات

إذا انتقلنا إلى الالتزامات، تنطبق عليها دعاوى مماثلة. نظرًا لأن وجهة النظر الاختزالية صحيحة، في ما يتعلق بالدعوى القصوى، لا يُمكننا أبدًا التقيد بالالتزامات الماضية. يُمكن الدفاع عن هذه الدعوى، وكذلك حال نقيضها. ومن المعقول أن ندّعي أن ضعف الروابط من شأنه أن يقلل من قوة الالتزام.

سيكون من الممل إعطاء دفاع مماثل عن هذه الاستنتاجات. أنتقل إذًا إلى سؤال ليس له مثيل في حالة الاستحقاق. عندما ننظر في الالتزامات، تتدخل حقيقة هُويّة الشخص مرتين. يجب أن نفكر في هُويّة من أعطى وعدًا، وهوية الشخص الذي أُعطي له معًا. قد يقلل ضعف الترابط من التزام **الواعِد**. ولكن، في حالة الشخص الذي **تلقّى** الوعد، يُمكن منع أي آثار لوجهة نظر الاختزالي عن عمد. يُمكن أن نطلب الوعود بهذه الصيغة: «سأساعدك، وجميع ذواتك اللاحقة». إذا اتخذت الوعود التي أعطيت لي هذه الصيغة، فلا يُمكن أن يقرر تقويضها لاحقًا بسبب أي تغيير في شخصيتي، أو بأي ضعف آخر، خلال بقية حياتي، في الارتباط النفسي.

يوجد هنا لاتناظر. لا يُمكن لصيغة مماثلة أن تلزم الواعِد بشكل واضح جدًّا. قد أقول: «أنا وجميع ذواتي اللاحقة، سأساعدك». بيد أنّه يُمكن الاعتراض بأنه لا يُمكنني تقييد أو إلزام سوى ذاتي الحاضرة. يحوز هذا الاعتراض بعض القوة، لأنه يشبه الادّعاء المعقول بأنه يُمكنني تقييد أو إلزام نفسي فقط. على النقيض من ذلك، لا ينكر أحد أنّه يُمكنني أن أعدك بأنني سأقوم بمساعدة الآخرين، مثل أطفالك. من الواضح أنّه يُمكنني أن أعدكم بأنني سأساعد ذواتكم اللاحقة.

قد يصبح مثل هذا الوعد ملزمًا بشكل خاص. لنفترض أنك تغيّرت أكثر مني. قد أعتبر نفسي ملتزمًا، ليس تجاهك، بل تجاه ذاتك السابقة. لذلك أعتقد أنّه لا يُمكنك استبعاد التزامي. سيكون هذا بمثابة التزام تجاه شخص ميت الآن بمساعدة أطفاله. لا يُمكن التنصل من هذه الالتزامات.

ستكون مثل هذه الحالة نادرة. ولكن نظرًا لأنها توضح بعض النقاط الأخرى، يجدر بنا إعطاء مثال. هب أن:

> **القرن التاسع عشر الروسي**: بعد عدة سنوات، سيرث شابّ روسيّ أراضٍ شاسعة. ولأن لديه مُثُلًا اشتراكية، يعتزم الآن إعطاء الأرض للفلاحين. لكنه يعلم أنّه في الوقت المناسب قد تتلاشى أفكاره. لحماية نفسه من هذا الاحتمال، يفعل شيئين. أولًا يوقّع وثيقةً قانونيةً ستهب الأرض تلقائيًا، ولا يُمكن إلغاؤها إلا بموافقة زوجته. ثم يقول لزوجته: «عِديني أنّه إذا حدث وغيرت رأيي، وطلبت منك إبطال هذه الوثيقة، فلا توافقيني». ويضيف: «أعتبر المثل العليا ضرورية بالنسبة إليّ. إذا فقدت هذه المثل العليا، أريدك أن تعتبري أنّني لم أعد موجودًا. أريدكِ أن

تنظري إلى زوجكِ حينها، ليس باعتباري أنا، أي الرجل الذي يطلب منكِ هذا الوعد، بل فقط كذاته اللاحقة الفاسدة. عديني أنكِ لن تفعلي ما يطلبه منك».

يبدو هذا الالتماس، الذي يستعمل لغة الذوات المتوالية، مفهومًا وطبيعيًا معًا. فإذا قطعت زوجة هذا الرجل هذا الوعد، وطلب منها في منتصف العمر إلغاء الوثيقة، فقد تعتبر أنّها ليست حِلًا من التزامها. قد يبدو لها كما لو أن لديها التزامين تجاه شخصين مختلفين. قد تعتقد أن القيام بما يطلب زوجها الآن سيكون بمثابة خيانة للشاب الذي أحبته وتزوجته. ويمكن أن تعتبر أن ما يقوله زوجها الآن غير قادر على تبرئتها من عدم الوفاء لهذا الشاب -عدم الوفاء لذات زوجها السابقة.

قد يبدو أن هذا المثال لا يحتاج إلى التمييز بين الذوات المتوالية. هب أنّني أطلب منك أن تعد بعدم إعطائي سجائر أبدًا، حتى لو توسّلت إليك من أجلها. قد تظن أنّني لا أستطيع، من خلال التوسّل إليك، أن أحررك من هذا الالتزام. ولتعتقد أن ذلك لا يحتاج إلى إنكار أنّني أنا من لديك التزام تجاهه.

هذا صحيح. ولكن السبب هو أن الإدمان يؤثر في الحكم. قد تتضمن أمثلة مشابهة ضغطًا شديدًا أو ألمًا، أو إغراء استثنائيًا كما هو حال أوديسيوس (Odysseus)، المربوط إلى صاري السفينة بينما تغنّي الحوريات. عندما لا يؤثر أي شيء على حكم شخص ما، يعتقد معظمنا أن الشخص الذي نلتزم تجاهه يُمكنه أن يحررنا دائمًا. يُمكنه دائمًا، إذا كان في كامل قواه العقلية، أن يعفينا من التزامنا. إننا نعتقد هذا مهما كان الالتزام. وفق وجهة النظر هذه، لا يُمكن أن يحول مضمون الالتزام دون التخلي عنه. إنّه أشبه بحقيقة مماثلة عن السلطة. هب أن جنرالًا يقول لجنده: «آمركم أن تهاجموا فجرًا، وأن تتجاهلوا أي أمر مخالف لاحقًا». ثم يقول لاحقًا: «تجاهلوا أمري الأخير، وتراجعوا». على الرغم من مضمون الأمر الأول، يجب أن تطيع قواته الأمر الثاني.

لنعد إلى الزوجين الروسيين. تتلاشى مُثُل الشاب، وفي منتصف العمر يَطلب من زوجته إلغاء الوثيقة. برغم أنّها وعدته برفض ذلك، إلا أنّه يصرّح بأنه يعفيها من التزامها. لقد وصفت طريقتين تعتقد من خلالهما أنّها لم تُعفَ منه. قد تعتبر تغيير زوجها لرأيه دليلًا على أنّه لا يستطيع الآن إصدار أحكام مدروسة جيدًا. ولكن يُمكننا أن نفترض أن ليس لديها مثل هذا النظر. يُمكننا أن نفترض أيضًا أنّها تشاركنا وجهة نظرنا حول الالتزامات. إذا

كان الأمر كذلك، فكيف يُمكن أن تصدق أن زوجها لا يستطيع إعفاءها من التزامها؟ يُمكن أن تصدق هذا فقط إذا اعتقدت أنه، من بعض النواحي، ليس هو من تلتزم تجاهه. لقد وصفت هذا المعنى. قد تعتبر أن فقدان الشاب لمُثُله العليا ينطوي على استبداله بذاتٍ لاحقة.

يوضح هذا المثال دعوى عامة. قد ننظر إلى بعض الأحداث في حياة شخص ما، بطرق معينة، باعتبارها الولادة أو الموت. ليس من جميع النواحي، لأنه تكون لدى الشخص، وراء هذه الأحداث، ذوات سابقة أو لاحقة. ولكن قد تكون ذات واحدة فقط من سلسلة الذوات هي موضوع بعض مشاعرنا، والتي نطبق عليها بعض مبادئنا.

يعتبر الشاب الروسي الاشتراكي أن مُثُله أساسية لذاته الحالية. يطلب من زوجته أن تعِد هذه الذات الراهنة بألّا تسلك ضد هذه المُثُل العُليا. وبهذه الطريقة في التفكير، لا يُمكن أن تتحرّر أبدًا من التزامها. ستتوقف الذات التي تلتزم تجاهها، عند محاولة تحريرها، عن الوجود.

إن هذه ليست مسألة قانونية. إنّها جزئيًا حقيقة حول معتقدات هذه المرأة وعواطفها. إنّها لا تحب زوجها في منتصف عمره، بل الشاب الذي تزوجته. لهذا السبب تعتقد أنّها يجب أن تكون مخلصة لهذا الشاب. يُمكننا أن نحب شخصًا ميتًا ونعتقد أننا ملتزمون تجاهه. وموضوع هذا الحب والالتزام به قد يكون، ليس شخصًا ميتًا، بل ذات شخص حي سابق.

قد يُعترض على أنّه يُمكننا أن نتهرّب، من خلال التمييز بين الذوات المتوالية بطرق ملائمة، بشكل غير عادل التزاماتنا، أو استحقاقاتنا العادلة. ليس الأمر كذلك. قد أقول: «لم أكن أنا من سرق البنك هذا الصباح، بل ذاتي الماضية فقط». في حين يُمكن للآخرين الرد بشكل أكثر معقولية: «لقد كنت أنت». ونظرًا لعدم وجود معايير ثابتة، يُمكننا اختيار وقت التحدث عن ذات جديدة. غير أن هذه الاختيارات قد تكون خادعة، ومعروف أنّها خادعة. ويمكنها أيضًا التعبير بصدق عن معتقدات تكون هي نفسها لم يتمّ اختيارها. يصدق هذا على المرأة في مثالي. يبدو أن الشاب الذي أحبته وتزوجته لم يعد، بمعنى ما، موجودًا -أي إن زوجها في منتصف عمره الساخر هو في أغلب الأحيان الذات اللاحقة لهذا الشاب- يبدو أن هذه الدعاوى تعبّر بالنسبة إليها عن حقيقةٍ أكثر مما تعبر عن الدعوى البسيطة: «إنهما الشخص نفسه». تمامًا مثلما يُمكننا وصف تاريخ روسيا بدقة أكبر إذا قسمناها إلى تاريخ الإمبراطورية والاتحاد السوفيتي، يُمكنها أن تصف

حياة زوجها ومعتقداتها وعواطفها بدقة أكثر إذا قسمت هذه الحياة إلى حياة ذاتين متتاليتين[1].

111. انفصال الأشخاص والعدالة التوزيعية

إننا أناس مختلفون. لكل منا حياته الخاصة التي يتدبرها. يصدق هذا في نظر جميع وجهات النظر حول طبيعة هُويّة الشخص. لكنها حقيقة أعمق من وجهة النظر غير الاختزالية. إذا قبلنا هذا الرأي، فقد نعتبر هذه الحقيقة إحدى الحقائق الأساسية الكامنة وراء جميع أسباب الفعل. تسمى هذه الحقيقة **انفصال الأشخاص**.

يعتقد سيدغويك أن هذه الحقيقة هي أساس نظرية المصلحة الذاتية حول العقلانية. إذا كان الشيء الأساسي هو كوننا أشخاصًا مختلفين، ولكل منا حياته الخاصة يتدبرها، فإن ذلك يدعم الادّعاء بأن الغاية القصوى العقلانية الأسمى، بالنسبة إلى كل شخص، هي أن تسير حياته بشكل جيد قدر الإمكان. يعتقد سيدغويك أن هناك غاية أخرى عقلانية بالقدر نفسه. تكمن في سير الأمور، بشكل عام، على نحو جيد قدر الإمكان بالنسبة إلى الجميع. يتفق الكثيرون مع سيدغويك على أن هذه هي الغاية القصوى التي تقدمها لنا الأخلاق. ويقبل البعض وجهة نظر سيدغويك القائلة إنه عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية، لا توجد إجابة عن السؤال حول ما الفعل الذي لدينا أقوى سبب للقيام به؟ عندما قارن سيدغويك أسباب الأخلاق والمصلحة الذاتية، لم يبد له أنّ أيًا منهما تتفوق على الأخرى.

يتبنى سيدغويك هذا الرأي لأنه يعتقد أن انفصال الأشخاص حقيقة عميقة. كان يعتقد أن اعتماد هذه الحقيقة يمنح منظّر المصلحة الذاتية دفاعًا كافيًا ضد دعاوى الأخلاق. كما أشار إلى أننا تبنّينا وجهة نظر مختلفة حول هُويّة الشخص، تستطيع دحض نظرية المصلحة الذاتية. لقد زعمت أن هذا صحيح.

---

(1) نابوكوف (NABOKOV)، ص. 64: «قالوا إن الشيء الوحيد الذي أحبه هذا الإنجليزي في العالم هو روسيا. لم يستطع الكثير من الناس فهم سبب عدم بقائه هناك». سيكون رد مون (Moon) على أسئلة من هذا النوع دائما: «اسأل روبرتسون (Robertson) » (المستشرق) «لماذا لم يبق في بابل». سيبرز الاعتراض المعقول تمامًا الذي مفاده أن بابل لم تعد موجودة. سيومئ مون بابتسامة خبيثة هادئة. لقد رأى في الانتفاضة البلشفية قطعًا نهائيًا واضح المعالم. بينما سمح إراديًا في ما بعد، بعد المراحل الأولية، بإمكان تطور حضارة في «الاتحاد السوفياتي»؛ لكنه أكد أن روسيا قد أفلت ولن تتكرر.

بدت نظرية المصلحة الذاتية، لسيدغويك، قائمة على انفصال الأشخاص. سأناقش الآن دعوى مماثلة حول الأخلاق. تتحدى هذه الدعوى وجهة نظر سيدغويك الأخلاقية. ظن سيدغويك أن يوجد مبدأ أخلاقي أقصى واحد هو مبدأ الإحسان المحايد. وبما أنّه قبل نظرية اللذة حول المصلحة الذاتية، فقد اتخذ مبدأ الإحسان الخاص به صيغة مذهب اللذة. إن غايتنا الأخلاقية القصوى، في نظره، هي أكبر مجموع صاف من السعادة ناقص البؤس، أو من «الوعي المرغوب فيه» ناقص «الوعي غير المرغوب فيه». يتخذ النفعيون الذين يرفضون مذهب اللذة كغاية قصوى أكبر مجموع صافٍ من الفوائد ناقص الأعباء. وفق كلا الصيغتين، تكون وجهة نظر المنفعة، بالمعنى التالي، غير شخصية. كل ما يهم هو مقدار السعادة والمعاناة، أو الفوائد والأعباء. لا تحدث كيفية توزيع هذه الكميات بين أشخاص مختلفين فارقًا أخلاقيًا.

يرفض كثير من الناس هذا الرأي. قد يقولون: «قد تكون غاية مذهب المنفعة إحدى غاياتنا الأخلاقية القصوى. في حين تكون لدينا غاية واحدة أخرى على الأقل. يجب تقاسم السعادة والمعاناة، أو الفوائد والأعباء، بالتساوي إلى حدٍّ ما بين مختلف الناس. إلى جانب مبدأ مذهب المنفعة نحتاج إلى مبادئ العدالة التوزيعية، ومن بينها مبدأ المساواة. بناء على هذا المبدأ، سيكون الأمر سيئًا إذا كان بعض الأشخاص أسوأ حالًا من غيرهم من دون خطأ من جانبهم».

غالبا ما يُزعم أن حجة المساواة تستند إلى انفصال الأشخاص. قد تكون إحدى هذه الدعاوى هي: «نظرًا لأن عيشنا حيوات مختلفة يعتبر حقيقة عميقة، فستكمن الغاية الأخلاقية القصوى في أنّه ينبغي أن تسير حياة كل فرد، بقدر ما نستحقه بالتساوي، على نحو جيد بالتساوي. فإذا كان ذلك مستحيلًا، ويجب أن يصدق على الأقل أن يكون لحياة كل واحد منها فرصة متساوية في السريان بشكل جيد»[1].

إذا توقفنا عن الإيمان بوجهة النظر غير الاختزالية، فما الذي يلزم عن ذلك بشأن مبدأ المساواة والمبادئ التوزيعية الأخرى؟ ستكون دعاويّ الرئيسة كالآتي: يدعم هذا التغيير في الرأي ثلاث حجج حول هذه المبادئ.

(1) نوزيك (2)، ص. 33، كتب: «تعكس القيود الجانبية الأخلاقية على ما يُمكننا فعله، في نظري، حقيقة وجوداتنا المنفصلة. إنّها تعكس حقيقة أنّه لا يوجد فعل موازنة أخلاقية يُمكنه أن يجد لنفسه موقعا بيننا؛ لا يوجد تفوق أخلاقي على إحدى حيواتنا من قبل الآخرين بحيث يؤدي إلى خير **اجتماعي** أكبر. لا توجد تضحية مبررة للبعض منا من أجل الآخرين. إنّها الفكرة الجذرية، بمعنى أنّه يوجد أفراد مختلفون لهم حيوات منفصلة، **وعليه** لا يجوز التضحية بأحد من أجل الآخرين... (التأكيد الثاني من عندي).

تستلزم حجتان من هذه الحجج أننا يجب أن نعطي هذه المبادئ **مدىً أكبر**. مما سيجعلها أكثر أهمية. لكننا قد ننقاد أيضًا إلى إعطاء هذه المبادئ **وزنًا أقل**. وهذا من شأنه أن يجعلها أقل أهمية. لذلك يجب أن نسأل ماذا سيكون التأثير **الصافي**؟

112. ثلاثة تفسيرات لوجهة نظر مذهب المنفعة

قبل عرض هذه الحجج، أودّ أن أذكر اثنتين من الدعاوى ذات الصلة. يُمكن تقديمهما بالطريقة التالية: يرفض النفعيون مبادئ التوزيع، لأنهم يسعون إلى الحصول على أكبر قدر صاف من الفوائد مطروحًا منها الأعباء، أيًا كان توزيعها. يجب أن أقول إنهم يسعون إلى **تحقيق الحد الأقصى**.

عندما تؤثّر أفعالنا على شخص واحد فقط، فإن معظمنا يقبل بتحقيق أقصى حد. لا نعتقد أنّه يجب علينا أن نمنح شخصًا أيامًا سعيدة أقل. ولنكون أكثر عدلًا نوزعها على فترات من حياته. هناك، بطبيعة الحال، حجج لصالح توزيع المتع. لنحافظ على حيويتنا، ما زال لدينا المزيد لنتطلع إليه. لكن هذه الحجج لا تعتبر ضد تحقيق الحد الأقصى؛ إنّها تذكرنا بكيفية تحقيق ذلك.

عندما يُمكن أن تؤثر أفعالنا على العديد من الأشخاص المختلفين، يقدم النفعيون دعاوى مماثلة. يعترفون بحجج جديدة لتوزيع المتع، مثل تلك التي تلجأ إلى آثار الحرمان النسبي، أو تقلص المنفعة الحدية. لكن النفعيين يتعاملون مع المساواة باعتبارها مجرد وسيلة وليس كغاية منفصلة.

وبما أن موقفهم من مجموعات الحيوات يشبه موقفنا من حياة واحدة؛ يتجاهل النفعيون الحدود بين الحيوات. قد نسأل: «لماذا»؟

في ما يلي ثلاثة اقتراحات:

(1) تقودهم طريقة تفكيرهم الأخلاقي إلى التغاضي عن هذه الحدود.

(2) يعتقدون أن الحدود غير مهمة، لأنهم يعتبرون أن مجموعات من الحيوات مثل حياة واحدة.

(3) يقبلون رأي الاختزالي حول هُويّة الشخص.

قدم الاقتراح (1) رولز[1]. يُمكن تلخيصه على النحو التالي: يجيب العديد من النفعيين على الأسئلة الأخلاقية باستخدام الطريقة التي تسمى **الملاحِظ المحايد**. عندما يسأل مثل هذا النفعي نفسه، كملاحظ، ماذا سيكون صحيحًا، أو ما سيفضّله بشكل محايد، فقد **يتماهى** مع جميع الأشخاص المتضررين، وقد يتخيّل أنّه هو نفسه سيكون كل هؤلاء الأشخاص المختلفين، مما سيؤدي به إلى تجاهل حقيقة أن الأشخاص **المختلفين** قد تأثروا، ومن ثمّ تجاهل دعاوى التوزيع العادل بين هؤلاء الناس.

وقدّم الاقتراح (2) غوتييه (Gauthier)، وآخرون[2]. وفق هذا الاقتراح، يجب على النفعيين افتراض أن النوع الإنساني كائن عضوي فائق، أو الإيمان، مثل بعض الهندوس، **بروح العالم** الواحدة. إذا كان الاقتراحان (1) أو (2) صحيحين، فسيفسران وجهة نظر مذهب المنفعة بطرق تقوّض هذا الرأي. وبذلك يتضح أنّه من الخطأ تجاهل حقيقة أننا نعيش حيوات مختلفة. وأن الإنسانية ليست كائنًا عضويًا فائقًا.

أقترح (3). بناء على هذا الاقتراح، يرفض النفعيون مبادئ التوزيع لأنهم يؤمنون بوجهة النظر الاختزالية. إذا كانت وجهة النظر الاختزالية تؤيد رفض هذه المبادئ، فسيدعم هذا التفسير الثالث الرأي النفعي بدلًا من أن يقوّضه.

في حالة بعض النفعيين، قد يكون الاقتراح (1) صحيحًا. ينظر العديد من النفعيين في الأسئلة الأخلاقية كما لو كانوا ملاحظين محايدين. قد يكون بعضهم، كما يدعي رولز، ملاحظين **متماهين**. ولكن يُمكن أن يكونوا أيضًا ملاحظين **منفصلين**. بينما يتخيل الملاحِظ المتماهي نفسه **جميع** الأشخاص المتأثرين، ويتخيل الرولزي نفسه أنّه **أحد** الأشخاص المتضررين، دون أن يعرف من هو، يتخيل الملاحِظ المنفصل نفسه أنّه **لا واحد** من الأشخاص المتأثرين.

كان بعض النفعيين ملاحظين محايدين منفصلين. إنهم نفعيون لا يتجاهلون التمييز بين الناس. وكما يلاحظ رولز، لا يوجد سبب وجيه يدفع الملاحظين المنفصلين إلى تجاهل مبادئ العدالة التوزيعية. إذا تناولنا الأخلاق بهذه الطريقة المنفصلة -أي إذا لم نعتبر أنفسنا منخرطين بالقوة- فقد نميل أكثر إلى حدٍّ ما إلى رفض هذه المبادئ، لأننا لن نخشى أن نصبح نحن كذلك أحد الأشخاص الأسوأ حالًا. بيد أن هذا التناول للأسئلة الأخلاقية لا يفسّر بشكل كافٍ سبب رفض هؤلاء النفعيين لمبادئ التوزيع.

(1) رولز، ص. 27.

(2) غوتييه (2)، ص. 126.

هل الاقتراح (2) صحيح؟ إن (2) غير صحيح باعتباره **تفسيرًا** للمنظور النفعي. يعتقد بعض أتباع هيغل أن الأمة كانت كائنًا عضويًا فائقًا. إن الأمة، على حد تعبير أحد الكتّاب «كائن حي، مثل الفرد»[1]. لكن النفعيين يتجاهلون الحدود الوطنية، ولا يعتقدون أن النوع الإنساني كائن واحد.

من الأفضل ألا نعتبر الاقتراح (2)، تفسيرًا للرأي النفعي، بل اعتراضًا عليه. قد يكون الاقتراح هو أن هذا الرأي لا يُمكن تبريره إلا إذا كان النوع الإنساني كائنًا عضويًا فائقًا، ولأن هذا غير صحيح، فإن النفعيين مخطئون في رفض مبادئ التوزيع.

أقترحُ تفسيرًا مختلفًا. بناء على الاقتراح (3)، يتجاهل النفعيون التوزيع لأنهم يقبلون وجهة النظر الاختزالية. تتوافق (3) مع (1). قد يكون بعض النفعيين ملاحِظين متماهين ويقبلون وجهة النظر الاختزالية معًا. لكن (3) يتعارض مع (2).

قد يبدو أنّه يوجد لغز هنا. بناء على الاقتراح (2)، تتم مقارنة مجموعات الأشخاص بالأفراد. مما يعكس وجهة النظر الاختزالية التي تقارن تاريخ الشخص بتاريخ الأمة، أو مجموعة من الناس. وبما أن كلا وجهتي النظر هاتين تقارنان الدول بالناس، كيف يُمكنهما أن تكونا وجهتي نظر مختلفتين؟

الجواب كالتالي: عندما نفكر في الدول، يكون معظمنا اختزاليًا. نعتقد أن وجود أمة لا ينطوي على شيء أكثر من وجود مواطنيها الذين يعيشون معًا على أراضيها، ويعملون معًا بطرق معينة. في المقابل، عند التفكير في الأشخاص، يتبقى معظمنا وجهة النظر غير الاختزالية. نعتقد أن هُويّتنا يجب أن تحدد. لا يُمكن أن يكون هذا صحيحًا ما لم يكن الشخص كائنًا موجودًا بشكل منفصل، متميزًا عن دماغه وجسمه وعن تجاربه. وبذلك فمعظمنا اختزالي في ما يخص الأمم وليس في ما يخص الناس. إن الفرق بين هذين الرأيين المشتركين هو الذي يفسر المقارنتين. عادة ما يفترض الادّعاء بأن س يشبه ع النظرة المشتركة لـ ع. لذلك يجب أن نقول إن «الناس مثل الأمم» إذا كنا اختزاليين في ما يخص الاثنين. أما إذا كنا غير اختزاليين في ما يخصهما، فسنقول بدلًا من ذلك إن «الأمم مثل الناس». قد يكون الاعتقاد في الكائنات العضوية الفائقة وجهة نظر غير اختزالية حول الأمم.

---

(1) إسبيناس (Espinas)، مقتبس من بيري (3)، ص. 402.

113. تغيير مدى المبدأ

بما أن النفعيين يرفضون مبادئ التوزيع، فإنهم يعتقدون أن حدود الحيوات ليس لها أهمية أخلاقية. يُمكن، في نظرهم، تجاهل انفصال الأشخاص. لقد وصفت ثلاثة تفسيرات لهذا الرأي. سأبين الآن بأن تفسيري، بِرغم بعض التعقيدات، أفضل تفسير.

لنتأمل ما يلي:

> **عبء الطفل**: يجب أن نقرر ما إذا كان يجب فرض بعض الصعوبات على طفل ما. إذا فعلنا ذلك، فإن هذا سيكون إمّا
>
> (1) فائدة أكبر للطفل في حياته عندما يكبر،
>
> وإمّا (2) فائدة مماثلة لشخص آخر، مثل الأخ الأصغر لهذا الطفل.

هل من المهم أخلاقيًا أن تصدق إمًا (1) وإمّا (2)؟

معظمنا سيجيب: «نعم. إذا كان ذلك لصالح الطفل لاحقًا، فلا يوجد على الأقل ظلم». قد نضيف الادّعاء العام القائل بأن فرض أعباء مفيدة من المرجح أن يكون له ما يبرره إذا كانت هذه الأعباء في صالح شخص ما.

سيقبل النفعيون هذه الدعوى، لكنهم يفسرونها بطريقة مختلفة. إذ بدلًا من الادّعاء بأن هذه الأعباء لا يُمكن أن تكون غير عادلة، سيدعون أنّه يسهُل تحملها بشكل عام.

لمنع هذا الرد، يُمكننا أن نفترض أن طفلنا أصغر من أن يبتهج بهذه الطريقة. مما يبسط الخلاف. سيقول النفعيون: «يعتمد مدى صواب فرض العبء على الطفل على مدى كبر فائدة المنفعة اللاحقة فقط. ولا يعتمد على من المستفيد. لن يوجد فرق أخلاقي إذا لم يستفد الطفل نفسه من المنفعة، بل شخص آخر». سيرد غير النفعيين: «على العكس، إذا استفاد الطفل نفسه، فإن هذا سيساعد على تبرير العبء. أما إذا استفاد شخص آخر، فسيكون ذلك غير عادل».

هل يدعم الرأيان حول طبيعة هُويّة الشخص جوانب مختلفة من هذا الخلاف؟

جزء من الجواب واضح. يعتقد غير النفعيين أن كون الطفل نفسه هو الذي يستفيد، كشخص راشد، حقيقة مهمة أخلاقيًا. إنّها حقيقة أكثر أهمية من وجهة نظر غير الاختزالي، حيث إن الهُويّة بين الطفل والراشد،

في نظره، في طبيعتها أعمق. أما من وجهة نظر الاختزالي، ما هو مشترك في هذه الهُويّة أقلّ عمقًا، ويصل خلال فترة المراهقة، إلى درجة منخفضة. إذا كنا اختزاليين، يُمكننا مقارنة ضعف الروابط بين الطفل وذاته الراشدة بعدم وجود روابط بين أشخاص مختلفين. يجب أن نعطي وزنًا أكبر لحقيقة أن هذا الطفل، في هذا المثال، لا يهتم بما سيحدث لذاته الراشدة. ومن ثَمّ قد يبدو لنا أن كونه **هو** الذي سيحصل على الفائدة أمر أقل أهمية. قد نقول: «لن يكون **هو** المستفيد. ستكون ذاته الراشدة فقط».

تدعم وجهة النظر غير الاختزالية ردّ مذهب اللامنفعة. هل يلزم عن ذلك أن وجهة نظر النزعة الاختزالية تدعم دعوى مذهب المنفعة ؟ لا يلزم ذلك. قد نقول: «مثلما سيكون غير عادل أن يستفيد شخص آخر، ومن ثَمّ لن يكون الطفل، بل ذاته الراشدة فقط، سيكون هذا كذلك غير عادل».

إن الفكرة عامة. إذا كنا اختزاليين، سنعتبر التقسيمات الفرعية التقريبية خلال الحيوات، بطرق معينة، مثل الانقسامات بين الحيوات. لذلك قد نتعامل مع نوعين من التوزيع بالطريقة ذاتها: خلال الحيوات وبين الحيوات. ولكنّ هناك طريقتين للتعامل معهما بالطريقة ذاتها. يُمكننا تطبيق مبادئ التوزيع على كليهما أو على لاواحد منهما.

أيٌّ منهما قد نقوم به؟ لقد ميزت طريقتين قد تتغير من خلالهما نظرتنا الأخلاقية. قد نعطي مبادئ التوزيع مدى مختلفًا ووزنًا مختلفًا. إذا صرنا اختزاليين، قد ننقاد إلى إعطاء هذه المبادئ مدى **أكبر**. نظرًا لأننا نعتبر التقسيمات الفرعية خلال الحيوات، بطرق معينة، مثل التقسيمات بين الحيوات، فقد نطبّق مبادئ التوزيع خلال الحيوات، كما هو الحال في الادّعاء المقدم للتو بشأن فرض أعباء على الطفل. من خلال توسيع مدى مبادئ التوزيع، سنبتعد عن وجهة نظر مذهب المنفعة. وفي هذا الصدد، تعتبر وجهة نظر الاختزالية معارضة لوجهة نظر مذهب المنفعة وليس مناصرة له.

114. تغيير مثقال المبدأ

لنعد في ما يلي إلى التفسير الثاني لوجهة نظر مذهب المنفعة. يقترح غوتييه أن نفترض أننا يجب أن نحقق أقصى قدر بالنسبة إلى النوع الإنساني «هو أن نفترض أن النوع الإنساني شخص فائق»[1].

(1) غوتييه (2)، ص. 126.

لفهم هذا الاقتراح، يجب أولًا أن نتساءل لماذا، خلال حياة واحدة، يُمكننا تجاهل مبادئ التوزيع. لماذا يجوز أخلاقيًا هنا ببساطة تحقيق الحد الأقصى؟ قد يُعتقد أن هذا جائز لأن ما نفعله بحياتنا ليس مسألة أخلاقية. حتى لو كان هذا صحيحًا، فلا يُمكن أن يكون تفسيرًا. نعتقد أنَّه يُمكن أن يكون من الصواب تحقيق الحد الأقصى خلال حياة شخص آخر. يقدّم الطب أمثلة، إذ نعتقد أنَّه يحق للأطباء تحقيق الحد الأقصى نيابة عن مرضاهم غير الواعين. سيكونون على حق في اختيار بعض العمليات التي من شأنها أن تمنح مرضاهم قدرًا إجماليًا أصغر من المعاناة، على الرغم من أن هذه المعاناة ستحدث جميعها خلال فترة واحدة. لا نعتقد أن هذا سيكون غير عادل لهذا الشخص خلال هذه الفترة.

يزعم البعض: «إننا أحرار في تحقيق أقصى قدر من النمو في حياة واحدة فقط لأنها حياة **واحدة**». تدعم هذه الدعوى نعت غوتييه الموجه إلى النفعيين. إنَّها تدعم الادّعاء بأننا سنكون أحرارًا في تحقيق أقصى قدر على مدى حيوات مختلفة فقط إذا كانت مثل أجزاء حياة واحدة.

عندما تُقدّم الدعوى هذه الحجة، سينكر النفعيون مقدمتها. قد يزعمون: «إن ما يبرر تحقيق الحد الأقصى ليس وحدة الحياة. بل لأن المعاناة سيّئة، والسعادة جيدة. ومن الأفضل أن يكون السيّئ قليلًا، والجيد كثيرًا. هذا يكفي لتبرير تحقيق الحد الأقصى. بما أن وحدة الحياة ليست هي ما يبرر تحقيق الحد الأقصى، خلال هذه الحياة، فيمكن تبرير ذلك على مدى حيوات مختلفة دون افتراض أن النوع الإنساني شخص فائق».

إنه أحد الارتباطات بوجهة نظر النزعة الاختزالية. ووفقه، يتم رفض مقدمة حجة غوتييه بشكل أكثر معقولية بدلًا من رفض وجهة النظر غير الاختزالية. إذا كانت وحدة الحياة أقل عمقًا، فمن المعقول أكثر أن ندّعي أن هذه الوحدة ليست هي ما يُبرّر تحقيق الحد الأقصى. إنَّها إحدى الطرق التي توفّر بها وجهة النظر الاختزالية بعض الدعم لوجهة النظر النفعية.

سأوسّع هذه الملاحظات. يُوجد نوعان من التوزيع: خلال الحيوات وبين الحيوات. وتوجد طريقتان لتناولهما باعتبارهما متماثلين. يُمكننا تطبيق مبادئ التوزيع عليهما معًا أو على لا واحدة منهما.

لا يطبقها مذهب المنفعة على أي منهما. أظن أن هذا قد يكون، جزئيًا، بسبب قبولهم وجهة النظر الاختزالية. أما الاقتراح المناقض فهو كونهم

يقبلون الرأي المعاكس، معتقدين أنّ النوع الإنساني شخص فائق.

قد يبدو اقتراحي خاطئًا بشكل واضح إذا تجاهلنا حقيقة أن هناك طريقين للتخلي عن مبادئ التوزيع. قد لا نُعطيهم مدى، أو في المقابل لا نمنحهم أي مثقال.

لنفترض أننا نسلم بأن الطريق الوحيد هو التغيير في المدى. تقترح ذلك دعوى رولز التي مفادها: «يعدّي النفعي مبدأ الاختيار الخاص برجل واحد إلى المجتمع»[1]. والافتراض هنا هو أن الطريق إلى مذهب المنفعة هو التغيير في مدى ليس المبادئ التوزيعية، بل متلازمتها، أي حريتنا في تجاهل هذه المبادئ. إذا افترضنا أن الطريق الوحيد هو تغيير في المدى، فقد يبدو بالفعل أن النفعيين بالضرورة إمّا يسلمون بأنّ كل مجموعة من الأشخاص تماثل شخصًا واحدًا (اقتراح غوتييه)، أو على الأقل ينسون أنّها ليست كذلك (اقتراح رولز).

سأصف الطريق الآخر. قد لا يُنكر النفعيون أن مبادئ التوزيع لها مدى. وقد ينكرون أن لها وزنًا. قد تقدم وجهة النظر الاختزالية بعض الدعم لهذا الرفض.

وبتعبير أدقّ، أقترح ما يلي: تدعم طريقة النزعة الاختزالية تغييرًا في مدى مبادئ التوزيع. إنّها تدعم إعطاء هذه المبادئ مدى **أوسع**، بحيث يتم تطبيقها حتى خلال حياة واحدة. هذا ما زعمت في حالة عبء الطفل. من المرجّح أن ينظر الاختزالي إلى علاقة هذا الطفل بذاته الراشدة كعلاقة مع شخص آخر. ومن ثَمّ فمن الأرجح أن يزعم أنّه من الظلم فرض أعباء على هذا الطفل لمجرد إفادة ذاته الراشدة. يُمكننا الرد، من وجهة نظر النزعة غير الاختزالية، بشكل أكثر معقولية: «لا يُمكن أن يكون ذلك غير عادل، لأنه سيكون بالقدر نفسه **هو** من سيستفيد لاحقًا». كما سنرى لاحقًا، هناك حجة أخرى تدعم من وجهة النظر الاختزالية توسيعًا أكبر في مدى مبادئ التوزيع. ولكن على الرغم من أن وجهة النظر الاختزالية تدعم، من خلال هاتين الطريقتين، توسيع مدى مبادئ التوزيع، فإنّها تدعم أيضًا إعطاء هذه المبادئ وزنًا أقل. وإذا **لم** نعط هذه المبادئ **أي** وزن، فإن كوننا مَنحنَاها مدىً أوسع لن يُحدث فرقًا. هذه هي الكيفية التي قد يكون بها الأثر الصافي لوجهة نظر مذهب المنفعة.

يختلف هذا الاقتراح عن الآخرين على النحو التالي: يلاحظ رولز أن رأي

(1) رولز، ص. 28، وص. 141.

مذهب المنفعة يبدو أنّه ينطوي على «دمج جميع الأشخاص في واحد»[1]. ويزعم نيغيل بالمثل أن مذهب المنفعة «يعامل رغبات... أشخاص متمايزين كما لو كانت رغبات... شخص جماعي»[2]. وقد استشهدت بدعوى مماثلة لغوتييه. بناء على اقتراحي، قد يتم دعم وجهة نظر مذهب المنفعة، ليس من قبل الدمج بين الأشخاص، بل من قبل تفككهم الجزئي. قد يتأسس على الرأي القائل إن حياة الشخص أقل اندماجًا بعمق مما يفترض معظمُنا. قد يعالج النفعيون الفوائد والأعباء، ليس باعتبارها تحصل جميعها خلال الحياة نفسها، بل كما لو أن مكان تحصيلها لا يُشكّل أي فرق أخلاقي. ويمكن دعم هذا الاعتقاد جزئيًا من قبل الرأي القائل إن وحدة كل حياة، ومن ثَمّ الفرق بين الحيوات، في طبيعتها أقل عمقًا.

عندما يتجاهل منظّر مذهب المنفعة مبادئ التوزيع بين مختلف الأشخاص، فإن وجهة نظره تكون **غير شخصية**. يشير رولز إلى أنّه «يعتبر اللاشخصية بشكل خاطئ عدم الانحياز»[3]. سيكون هذا هو الحال لو كانت الطريقة التي يحاول بها النفعيون أن يكونوا غير منحازين تقودهم إلى التغاضي عن الفرق بين الأشخاص. يُمكن أن يدعي هذا أولئك النفعيون الذين يكون لأسلوب تفكيرهم الأخلاقي هذا التأثير. وقد يُقال عن الملاحِظ المحايد **المتماهي** الذي يؤدي به منهج تفكيره إلى تخيل أنّه سيكون جميع الأشخاص المتأثرين. غير أنّ القليل من النفعيين من فكّروا بهذه الطريقة. وبناءً على اقتراحي، لا يضطرّ النفعيون إلى الخلط بين اللاشخصية وعدم الانحياز. قد يتم دعم لاشخصيتهم بشكل جزئي من قبل وجهة النظر الاختزالية حول طبيعة الأشخاص. وكما كتب رولز: «يعتمد المبدأ التنظيمي الصحيح لأي شيء على طبيعة هذا الشيء»[4].

115. هل من الصواب أن نحمّل المرء عبئًا لمجرّد أنّه سيستفيد شخص آخر؟

سأقوم الآن بتطوير اقتراحي. يعتقد النفعيون أنّه يُمكن الموازنة بين الفوائد والأعباء بحرّية، حتى لو حصّلها أشخاص مختلفون. عادة ما يتم رفض ذلك.

(1) رولز، ص. 27.

(2) نيغيل (1)، ص. 134.

(3) رولز، ص. 190.

(4) رولز، ص. 29.

يمكننا أولًا التمييز بين نوعين من المثقال. إن الادّعاء بأن عبئًا معينًا **يفوق في الواقع** عبئًا آخر ادّعاء بأنه أكبر منه. إن الادّعاء بأنه **يفوق أخلاقيًا** الآخر ادّعاء بأنه يجب علينا تخفيفه حتى لو كان ذلك على حساب الفشل في تخفيف الآخر. تنطبق ملاحظات مماثلة على مثقال الأعباء المختلفة، وعلى مثقال الأعباء مقابل الفوائد. من المفيد تفسير كيف يُمكن أن تكون الفائدة أكبر من العبء أو تفوقه في الواقع. سيكون هذا الأمر صحيحًا بشكل أكثر وضوحًا لو اختار الجميع، عندما يخيَّرون بين الحصول عليهما معًا أو على لا واحد منهما، الحصول على كليهما. سيعتقد الجميع هنا أنّ الأمر يستحق تحمل هذا العبء من أجل تلك المنفعة. ولكي يكون هذا اختبارًا جيدًا، يجب أن يشعر الناس بالقلق بالقدر نفسه بشأن أجزاء حياتهم التي يتلقّون خلالها هذه الفوائد والأعباء. وبما أن معظم الناس يهتمون بالمستقبل البعيد بقدر أقل، فإن الاختبار ينطبق بشكل أفضل من خلال سؤال الأشخاص عما إذا كانوا سيختارون تحمُّل هذا العبء قبل تحصيل الفائدة. إذا كانوا يعتقدون أنّ هذا الأمر يستحق القيام به، فإن ذلك يشير إلى أن هذه المنفعة تفوق، في حالتهم، العبء في الواقع.

يدعي بعض الأشخاص أن عبئًا ما لا يُمكن أن يفوقه عبء آخر، إذا تم تحملهما خلال حيوات مختلفة. يدعي هؤلاء الناس أن مثل هذه المقارنات ما بين الأشخاص لا معنى لها. إذا فقدت إصبعي وفقدت حياتك، فليس من المنطقي أن تدّعي أن خسارتك قد تكون أكبر من خسارتي. سأتجاهل هنا هذا الرأي.

يدعي آخرون أن الأعباء والفوائد في حيوات مختلفة لا يُمكن موازنتها **أخلاقيًا**. سأنظر في جزء واحد من هذه الدعوى. إنّه الادّعاء بأن عبء شخص ما لا يُمكن أن يفوقه أخلاقيًا مجرد فوائد لشخص آخر. أقول **مجرد** فوائد، لأن الادّعاء لا يهدف إلى إنكار أنّه يُمكن أن يكون من الصواب تحميل شخص ما عبئًا ليستفيد شخص آخر. قد يكون هذا مطلبًا للعدالة التوزيعية. يُمكننا فرض ضريبة على الأغنياء لفائدة الفقراء. ما ينكره الادّعاء هو أنَّ مثل هذه الأعمال يُمكن تبريرها فقط على أساس نفعي يفيد بأن المنفعة أكبر من العبء.

غالبًا ما تتخذ هذه الدعوى صيغًا مناسبة. يُمكن أن يقتصر ذلك على الأعباء الكبيرة، أو يُمكن الزعم بأنه لتجاوز عبء شخص واحد، يجب أن تكون فائدة الآخرين أكبر بكثير. سأناقش هنا هذه الدعوى في أبسط

صيغها، لأنّ معظم ملاحظاتي يُمكن تطبيقها على الصيغ الأخرى. يصوغ رولز الدعوى على النحو التالي: «إن التفكير الذي يوازن بين مكاسب وخسائر الأشخاص المختلفين... مستبعد»[1]. وهذا ما أسميه **الاعتراض على الموازنة**.

يستند هذا الاعتراض جزئيًا إلى ادّعاء مختلف مفاده أن عبء شخص ما لا يُمكن **تعويضه** بفوائد لشخص آخر. وهو ما أسميه **دعوى التعويض**. بشرط واحد يكون هذا الادّعاء صحيحًا بشكل واضح. يُمكن تعويض أعبائنا، إلى حدٍّ ما، بفوائد لمن نحبهم. لكن لا يُمكن تعويضها عن طريق فوائد لأشخاص آخرين.

لا يُمكن رفض دعوى التعويض. إذا كان تحوُّلنا إلى اختزاليين قد يؤثر على نظرتنا إلى هذه الدعوى. فستكون هذه الآثار كالآتي: قد نقوم أولًا بتمديد الدعوى حتى خلال حيوات مفردة. وهكذا قد ندعي، في المثال الذي ذكرته، أنّه لا يُمكن تعويض عبء الطفل بفوائد لذاته الراشدة. أو يُمكن أن ندعي أنّه لا يُمكن أن يوجد هنا تعويض **كامل**. وهذا قد يدعم الادّعاء بأن عبء الطفل لن تتم موازنته أخلاقيًا إلا إذا كانت فائدة ذاته الراشدة **أكبر** بكثير. ستكون هذه الدعاوى أشبه بالادّعاءات بأنه عندما تنخفض الروابط النفسية بشكل ملحوظ، فإننا نستحقّ عقابًا أقلّ على أفعال ذواتنا السابقة، ونكون أقل التزامًا بها. تنظر هذه الادّعاءات إلى أجزاء الحياة الواحدة المترابطة بشكل ضعيف باعتبارها، من بعض النواحي، أو إلى حدٍّ ما، مثل حيوات مختلفة. ومن ثمّ تغير مثل هذه الدعاوى مدى مبادئنا. إذا كنا نعتقد أنّه يُمكن أن يوجد، بين بعض أجزاء الحياة نفسها، إمّا تعويض أقل، وإمّا لا يوجد بتاتًا، فإننا نغيّر مدى دعوى التعويض. نظرًا لمحتوى وجهة نظر الاختزالي، يعد هذا تغييرًا في المدى في الاتجاه الصحيح.

يمكننا، بعد ذلك، إعطاء هذه الدعوى وزنًا أقل. سيكون أساسنا هو ذلك الذي اقترحته سابقًا. يقتضي التعويض هُويّة الشخص. من وجهة نظر الاختزالي، نعتقد أن حقيقة هُويّة الشخص على مر الزمن أقل عمقًا، أو تنطوي على الأقل. لذلك قد ندعي أن هذه الحقيقة لها أهمية أخلاقيّة أقل. وبما أن هذه الحقيقة يقتضيها التعويض، فقد ندعي أن حقيقة التعويض في حد ذاتها أقلّ أهمية من الناحية الأخلاقية. على الرغم من أنّه لا يُمكن إنكار دعوى التعويض، فإنّها قد تُعطى وزنًا أقل. (هنا مثال آخر على هذا

(1) رولز، ص. 28. حذفت عبارة «كما لو كانوا شخصًا واحدًا»، لأنني أسأل عما إذا كان هذا التفكير يجب أن ينطوي على هذا الافتراض.

التمييز. لا يُمكن إنكار أنّه من الظلم أن يتم عقاب البريء. لكن لا يُمكن إعطاء هذه الدعوى أيّ وزن. يجبرنا عدم قدرتنا على إنكار هذه الدعوى على الإيمان بالاستحقاق. إذا كنّا لا نؤمن بالاستحقاق، ربما لأننا حتمانيون، يُمكننا الادّعاء: «على الرغم من أنّه من السيّئ معاقبة البريء، فإن معاقبة المذنبين سيّئة بالقدر نفسه».

لنعد الآن إلى الاعتراض على الموازنة. على عكس التعويض، فإن مفهوم **تفوق أخلاقيًا** لا يقتضي هُويّة الشخص. لذلك يُمكن رفض الاعتراض على الموازنة.

قد يتم صياغة الرفض على هذا النحو: «لا يُمكن تعويض أعبائنا عن طريق مجرد فوائد لشخص آخر. ولكن يُمكن أن تفوقها أخلاقيًا الفوائد. قد يظل من الصواب إعطاء الفوائد بدلًا من تخفيف الأعباء. تفوق الفوائد أخلاقيًا الأعباء إذا كانت هذه الفوائد تفوقها في الواقع. كل ما هو مطلوب هو أن تكون الفوائد أكبر من الأعباء. لا يهم، في حد ذاته، من يحصّلهما معًا».

هذا هو رد النفعي. وسيكون رده على العديد من الحجج التي يبدو فيها أن الاعتراض على الموازنة لا يُمكن تمييزه عن دعوى التعويض. وهكذا يستعمل رولز عبارة «لا يُمكن تبريرها بـ، أو تعويضها بـ»[1]. ويكتب بيري: «تفشل سعادة المليون تمامًا بشكل ما في التعويض أو حتى التخفيف من تعذيب واحد»[2]. تبدو دعوى بيري هذه التي يصعب ردها مساوية للاعتراض على الموازنة، وهذا خطأ.

تقدّم وجهة نظر الاختزالي دعمًا لرد النفعي. يستند الاعتراض على الموازنة، جزئيًا، إلى دعوى التعويض. تدعم وجهة النظر الاختزالية كلًا من الدعوى بأن هناك مدى أقل للتعويض، ودعوى أن التعويض له مثقال أخلاقي أقل. يحوز التعويض مدى أقل ووزنًا أقل مما كان سيحدث لو كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة. وبما أن التعويض، بهاتين الطريقتين، أقل أهمية من الناحية الأخلاقية، فإنه يوجد دعم أقل للاعتراض على الموازنة. لذلك يُمكننا أن ندّعي أن رد النفعي أكثر معقولية مما سيكون لو كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة. لكن لا يلزم عن هذه الدعوى أنّه يجب علينا قبول النظرة النفعية. لهذا السبب لا يقدم هذه الدعوى سوى **بعض** الدعم لهذا الرأي.

(1) رولز، ص. 61.

(2) بيري (3)، ص. 671.

يمكن تفسير هذه الدعاوى بطريقة مختلفة. حتى أولئك الذين يعترضون على الموازنة يظنون أنّه يُمكن تبرير فرض أعباء على الطفل من أجل فائدة أكبر له في وقت لاحق من حياته. يكمن ادّعاؤهم في أنّه على الرغم من أنّه يُمكن للفوائد المُحصّلة أن تفوق أخلاقيًا عبءَ الشخص، لا يُمكن أبدًا أن تفُوقه أبدًا الفوائد التي يحصّلها الآخرون. كذلك هو الحال حتى لو كانت الفوائد أكبر بكثير من العبء. ومن ثَمّ فإن الدعوى تعطي الحدود الفاصلة بين الحيوات -أو حقيقة اللاهوية- أهمية عظمى. إنّها تسمح خلال الحياة نفسها بما تمنعه تمامًا في ما بين الحيوات المختلفة.

ستكون هذه الدعوى أكثر معقولية من وجهة نظر غير الاختزالي. بما أن حقيقة الهُويّة تعتبر هنا أعمق، يُمكن أن يبدو أن لحقيقة اللاهُويّة، بشكل أكثر معقولية، أهمية أكبر. وفق هذا الرأي، يعتبر كون كل حياة الشخص هي حياته بالقدر نفسه حقيقة عميقة. إذا انبهرنا بهذه الحقيقة -بوحدة كل حياة- فستبدو الحدود بين الحيوات أعمق. وهذا يدعم الادّعاء بأنه في الحساب الأخلاقي، لا يُمكن تجاوز هذه الحدود. أما من وجهة نظر الاختزالي، إننا أقل انبهارًا بهذه الحقيقة. إننا نعتبر وحدة كل حياة، بطبيعتها، أقل عمقًا ومسألة درجة. لذلك قد نعتبر أن الحدود بين الحيوات ستكون أقل شبهًا بالحدود بين المربعات على رقعة الشطرنج -التي تفصل كل ما هو أبيض خالص عن كل ما هو أسود داكن- وأكثر شبهًا بالحدود بين بلدان مختلفة. قد تبدو بذلك أقل أهمية من الناحية الأخلاقية.

قد يتم الاعتراض على ذلك:

> يدّعي الاختزالي أن أجزاء كل حياة تكون موحّدة بشكل أقل عمقًا. لكنه لا يدّعي وجود المزيد من الوحدة بين الحيوات المختلفة. إن الحدود بين الحيوات، من وجهة نظره، لها العمق نفسه.

يمكننا الإجابة:

> إذا كانت وحدة ما أقل عمقًا، فكذلك حال اللاوحدة المقابلة لها. إن حقيقة أننا نعيش حيوات مختلفة هي حقيقة أننا لسنا الشخص نفسه. إذا كانت حقيقة هُويّة الشخص أقل عمقًا، فكذلك حال حقيقة اللاهُويّة. لا توجد هنا حقيقتان مختلفتان، إحداهما أقل عمقًا من وجهة نظر الاختزالي، بينما تظل الأخرى عميقة بالقدر نفسه. توجد حقيقة واحدة فقط، ونقيض هذه

الحقيقة. إذ إن انفصال الأشخاص هو نقض لكوننا جميعًا الشخص نفسه. إذا كانت حقيقة هُويّة الشخص أقل عمقًا، فكذلك حال حقيقة نقيضها.

116. حجة إسناد وزن أقل لمبدأ المساواة

أنتقلُ الآن إلى مبدأ مختلف، ألا وهو التوزيع العادل بين الأشخاص المتساوين في الاستحقاق. معظمنا يعطي لمبدأ المساواة مثقالًا معينًا فقط. نعتقد، على سبيل المثال، أنّه يُمكن تبرير عدم المساواة إذا حققت مكسبًا كافيًا في إجمالي الفوائد.

وَفق هذا الرأي، لا نرفض مبدأ المنفعة. إذ نوافق على أن كل زيادة في مجموع الفوائد لها قيمة أخلاقية. لكننا نؤكد على وجوب إعطاء وزن لمبدأ المساواة. على الرغم من أن كل مكسب في مسائل الرعاية الاجتماعية مهم، فإنّ مَن يكسب يهمّ كذلك. تكون توزيعات معينة، في نظرنا، مفضلة من الناحية الأخلاقية. إذ يجب أن نعطي الأولوية لمساعدة مَن هم في وضع أسوأ، دون أن تكون لديهم يدٌ في ذلك. ويجب أن نحاول السعي إلى تحقيق المساواة.

قد يرد النفعيون: «إن هذه الدعاوى معقولة، لكن السياسات التي يوصون بها هي السياسات نفسها التي تميل إلى زيادة الرفاهية الشاملة. تشير هذه المطابقة إلى أنّه يتعين علينا تغيير نظرتنا إلى منزلة هذه الدعاوى»[1]. يجب ألّا نعتبرها بمثابة ضوابط لغايتنا الأخلاقية القصوى، بل كدلائل عليها. يجب أن نقدّر بالفعل التوزيع المتساوي. لكن القيمة تكمن في آثاره النموذجية.

قد تتم صياغة هذا الرد على النحو التالي: معظمنا يعتقد أنّه لا يُمكن أن يكون الاختلاف فقط في زمن حدوث شيء، ما لم يؤثر على طبيعة ما يحدث، ذا أهمية أخلاقية. يجيب البعض عن السؤال «متى»؟ تكون بالطبع مهمة. لا يُمكننا تجاهل توقيت الأحداث. بل من المعقول أن ندّعي أننا، إذا كنا نخطط لتوقيت منح الفوائد أو الحصول عليها، فينبغي أن نهدف إلى توزيع متساوٍ على مرّ الزمان. لكننا نهدف إلى ذلك فقط بسبب آثاره. لا نعتقد أن تساوي الفوائد في أوقات مختلفة مهم أخلاقيًّا بالقدر نفسه.

(1) انظر سيدغويك (1)، ص. 425، «لا يُمكن الحكم على حجة النفعية بشكل منصف ما لم نأخذ في الحسبان بشكل كامل القوة التراكمية التي تستمدها من الطابع المعقد للتوافق بين النفعية والحس المشترك».

قد يقول النفعيون: «إذا لم يكن مهمًا على هذا النحو **متى** يحدث شيء ما، فلماذا يهمّ **لِمَن** يحدث؟ كلاهما مجرد اختلافات في الموقف. إن ما يهم هو **طبيعة** ما يحدث. عندما نختار بين السياسات الاجتماعية، يجب أن نهتم فقط بمدى حجم الفوائد والأعباء. من أين تأتي، سواء في المكان، أو في الزمان، أو في ما بين الناس، ليس له أهمية بحد ذاته».

هكذا يكمن جزء من الخلاف في ما يلي: يعتبر غير النفعيين السؤال «مَن؟» مخالفًا تمامًا للسؤال «متى؟». إذا طُلب منهم تقديم أبسط وصف ممكن للوقائع ذات الصلة أخلاقيًا، فقد يكون وصفهم بلا زمان، لكنه يجب أن يكون شخصيًا. قد يقولون، على سبيل المثال: «فائدة هذا الشخص، والفائدة نفسها لشخص آخر، تمثل عبئًا كبيرًا بالقدر نفسه على الشخص الأول... ». بدلًا من ذلك، سيقول النفعيون فقط: «فائدة الفائدة نفسها، عبء كبير بالقدر نفسه... ».

هناك العديد من الحجج المؤيدة والمعارضة لهذين الموقفين. أسأل: هل سيدعم الاختزاليون أحد هذين الموقفين؟

أزعم أن ذلك ممكن. من وجهة نظر الاختزالي، من المعقول أكثر مقارنة السؤال «من؟» بالسؤال «متى؟» ووصف المعطيات الأخلاقية بطريقة غير شخصية. وهذا الأمر أكثر معقولية مما لو كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة.

لنعد إلى مقارنة هيوم. معظمنا يعتقد أن وجود أمّة لا ينطوي على أي شيء أكثر من وجود عدد من الأشخاص المترابطين. إننا لا نُنكر حقيقة الأمم، لكننا ننكر أنّها حقيقية، بشكل منفصل أو مستقل. ينطوي وجودها فقط على وجود مواطنيها الذين يعيشون معًا بطرق معينة فوق أراضيها.

يدعم هذا الاعتقاد بعض الدعاوى الأخلاقية. إذا لم يكن لأمة شيء أكثر من مواطنيها، فمن غير المعقول اعتبار الأمة نفسها موضوعًا أساسيًا للواجبات أو مالكة الحقوق. من المعقول أكثر التركيز على المواطنين، واعتبارهم أقل كمواطنين، وأكثر كأناس. لذلك قد نعتبر، وفق هذا الرأي، أن جنسية الشخص أقل أهمية من الناحية الأخلاقية.

إننا نتبنّى، من وجهة نظر الاختزالي، معتقدات مماثلة. إذ نعتقد أن وجود شخص لا ينطوي على شيء أكثر من وقوع أحداث عقلية وجسدية مترابطة. ولا ننكر وجود الناس. ونتفق على أننا لسنا سلسلة من الأحداث،

لسنا أفكارًا وأفعالًا، بل مفكرين وفاعلين. ولكن هذا يصدق فقط لأننا نصف حياتنا من خلال إسناد الأفكار والأفعال إلى الناس. كما بيّنت، يُمكننا تقديم وصف تامّ لحياتنا التي كانت غير شخصية، أي التي لم تدع وجود الأشخاص. ننكر أننا لسنا متميزين مفهوميًا فقط عن أجسادنا وأفعالنا وتجاربنا، بل منفصلون أيضًا بشكل حقيقي. إننا ننكر أن الشخص كائن وجوده منفصل عن وجود دماغه وجسده، وعن حدوث تجاربه. وننكر أن استمرار وجود شخص ما هو حقيقة عميقة أخرى، والتي يجب أن تكون كل شيء أو لا شيء، وأنها تختلف عن حقيقتَي الاستمراريتين الجسديّة والنفسيّة.

تدعم هذه المعتقدات بعض الدعاوى الأخلاقية. يصبح من المعقول أكثر، عند التفكير أخلاقيًا، التركيز بشكل أقل على الشخص، وذات التجارب، وبدلًا من ذلك يكون التركيز أكثر على التجارب ذاتها. يصبح من المعقول أكثر الادّعاء بأننا على حق في القول إنه مثلما أننا على صواب في تجاهل ما إذا كان الناس يأتون من الأمم نفسها أو من أمم مختلفة، فإننا على صواب عندما نتجاهل ما إذا كانت التجارب تحدث في الحياة نفسها أو في حيوات مختلفة.

لننظر في تخفيف المعاناة. هب أنّه يُمكننا مساعدة شخص واحد فقط من بين شخصين. سنحقق أكثر إذا ساعدنا الأول، غير أن الثاني هو من عانى أكثر في الماضي. قد يُقرر أولئك الذين يؤمنون بالمساواة مساعدة الشخص الثاني. سيكون ذلك أقل فعالية. ومن ثمّ فإن حجم المعاناة في حياة الشخصين سيكون، في المجموع، أكبر؛ لكن حجمها في كل حياة على حدة سيُصبح أكثر مساواة. إذا قبلنا وجهة النظر ذي النزعة الاختزالية، فقد نقرر خلاف ذلك. إذ قد نُقرر بذل قصارى جهدنا لتخفيف المعاناة.

لاقتراح السبب، يُمكننا تغيير المثال. لنفترض أنّه يُمكننا مساعدة دولة واحدة فقط من بين دولتين. إن الدولة التي يُمكننا أن نساعدها أكثر هي التي كان تاريخها، في القرون السابقة، أوفر حظًّا. لن يعتقد معظمنا أنّه قد يكون من الصواب السماح بمعاناة أكثر للإنسانية، بحيث تم تقسيم المعاناة على قدم المساواة بين تواريخ مختلف الأمم. عند محاولة تخفيف المعاناة، لا نعتبر الدول وحدات مهمة أخلاقيًا.

من وجهة نظر الاختزالي، نقارن حياة الناس بتاريخ الأمم. لذلك قد نفكّر في الشيء نفسه عنهم. قد نعتقد أنه، لا الأشخاص ولا الحيوات يكونون، عندما نحاول تخفيف المعاناة، وحدات أخلاقية مهمة. قد نُقرر مرة أخرى أن نستهدف أقل المعاناة الممكنة، مهما كان توزيعها.

إن «النفعية»، يكتب رولز، «لا تأخذ بجدية التمييز بين الأشخاص»[1]. إذا كان «الانفصال بين الأشخاص... هو الحقيقة الأساسية للأخلاق»[2]، هذه تهمة خطيرة. لقد حاولت أن أوضح كيف أنّه متى لجأ النفعيون إلى حقيقة طبيعة الأشخاص، يُمكن أن يقدموا دفاعًا ما.

كما زعمت، لا يُمكن أن يكون هذا دفاعًا كاملًا. يكمن السؤال في ما إذا كان ينبغي أن نقبل مبادئ العدالة التوزيعية، وإذا كان الأمر كذلك، ما مقدار المثقال الذي يجب أن نعطيه لهذه المبادئ؟ أزعم أنّه من وجهة نظر النزعة الاختزالية، من المعقول أكثر أن نعطي هذه المبادئ وزنًا أقلّ، أو حتى لا وزن. لكن هذا يعني فقط، «أكثر معقولية مما سيكون عليه وفق منظور غير الاختزالي». إنّه متوافق مع ادعائي بأنه من غير المعقول، حتى وفق وجهة النظر الاختزالية، عدم إعطاء هذه المبادئ أي وزن.

---

(1) رولز، ص. 27. أضفت تعليقا على ملاحظة أخرى. يوجد، حسب قول رولز:

... شذوذ غريب... من المعتاد اعتبار مذهب المنفعة فردانيًا، وبالتأكيد توجد أسباب وجيهة لذلك. يعتقد النفعيون... أن خير المجتمع يتألف من المزايا التي يتمتع بها الأفراد. لكن مذهب المنفعة ليس فردانيًا... من حيث إنّه... يطبق على المجتمع مبدأ الاختيار لرجل واحد. (ص 29).

يقترح منظوري التفسير التالي: يدعي الفرداني (1) أن رفاهية المجتمع تتكون فقط من رفاهية أعضائه، و(2) أن الأعضاء لديهم حقوق في الحصص العادلة. لنفترض أننا غير اختزاليين بشأن المجتمعات أو الدول. نعتقد أن وجود مجتمع أو أمة يتجاوز وجود أفرادها. يهدد هذا الاعتقاد الادّعاء (1). يؤيد الرأي القائل بأن ما هو خير للمجتمع، أو الأمة، يتجاوز ما هو خير لأعضائه. وهذا بدوره يهدد الادّعاء (2)؛ عند السعي لتحقيق هدف وطني متعالٍ، قد تبدو الحصص العادلة أقل أهمية. ومن ثمّ، قد يرفض غير الاختزاليين بشأن الدول ادّعاءات الفردانيين معًا. يرفض النفعيون (2) لكنهم يقبلون (1). سيكون هذا، كما يدعي رولز، شذوذًا غريبًا، إذا استندت وجهة النظر النفعية إلى النزعة اللااختزالية بشأن الدول. إذا كان هذا هو سببهم، يجب أن نتوقع منهم أن يرفضوا الادّعاءين. لقد وصفت سببًا مختلفًا. بدلًا من أن يكونوا غير اختزاليين بخصوص الأمم، قد يكون النفعيون اختزاليين بخصوص الناس. سيؤدي هذا إلى إزالة الشذوذ. إن النفعيين اختزاليون أيضًا بشأن الدول، وهذا الاختزال المزدوج يعطي بعض الدعم لرأي النفعي. إذا كنا اختزاليين بشأن الأمم، فيمكننا عندئذ أن نقبل بشكل أكثر معقولية أولى دعاوى الفرداني: تكمن رفاهية الأمة في رفاهية مواطنيها فقط. إذا كنا اختزاليين أيضًا بشأن الناس، فيمكننا عندئذ رفض بشكل أكثر معقولية الدعوى الثانية، أي طلب الحصص العادلة. قد نعطي وزنًا أقل لوحدة كل حياة، وللفرق بين الحيوات، ونعطي وزنا أكبر للتجارب المختلفة التي تشكّل هذه الحيوات معًا. ومن ثمّ قد نقرر أن المهم من الناحية الأخلاقية هو فقط طبيعة ما يحدث، وليس لمن يحدث. قد نقرر أنّه من الصواب دائمًا زيادة الفوائد وتقليل الأعباء، أيًا كان توزيعها. انظر الملاحظة الواردة في أنشوتس (ANSCHUTZ) بأن «مبدأ النزعة الفردانية لبنثام»، على عكس ميل، «انتقالي تمامًا»، لأن «بنثام يقول إنّه ... مثلما أن المجتمع قابل للاختزال إلى الأفراد الذين يعتبرون أعضاؤه، كذلك يُمكن اختزال الأفراد، على الأقل لأغراض الأخلاق والتشريع، إلى الملذات والآلام التي يقال إنّهم يعانونها». (ص 19-20). قد يتم دعم مذهب المنفعة لبنثام جزئيًا من خلال إيمانه بمنظور الاختزالية. لكن لا يُمكن أن تنطبق ادّعاءاتي على جميع النفعيين. والاستثناء الواضح هو سيدغويك. في ص ص. 416-417 من **المناهج** (Methods)، يعطي سيدغويك بعض الوزن لمبدأ المساواة. لكن مبدأ المنفعة له أولوية مطلقة. لا يُمكن تفسير رفض سيدغويك لمبادئ التوزيع بالطريقة التي ناقشتها. رفض سيدغويك وجهة نظر هيوم الاختزالية. وأنهى الطبعة الأولى من كتابه بكلمة «فشل» في الغالب لأنه أسند مثل هذا الوزن إلى التمييز بين الناس. (انظر، على سبيل المثال، سيدغويك (1)، ص. 404، أو الملاحظة في ص. 498، «إن التمييز بين أي فرد وآخر حقيقي وأساس»). كما قلت: لقد بدا انفصال الأشخاص لسيدغويك عميقًا بما يكفي لدعم رفض منظر المصلحة الذاتية لدعاوى الأخلاق.أتمنى أن نتمكن من سؤاله لماذا لا تدعم هذه الحقيقة العميقة، في رأيه، دعاوى التوزيع العادل.

(2) فيندلاي (FINDLAY)، ص. 294.

لا يُمكن أن تثبت الحجة التي قدمتها أننا يجب أن نقبل وجهة نظر مذهب المنفعة. إذ يُمكن أن تسفر فقط عن استنتاجات حول المعقولية النسبية. عندما نتوقف عن تصديق أن الأشخاص كائنات موجودة بشكل منفصل، تصبح نظرة مذهب المنفعة أكثر معقولية. هل المكسب في المعقولية كبير أم صغير؟ تترك حجتي هذا السؤال مفتوحًا.

117. حجة أكثر جذرية

أختتمُ بحجة أخرى. عندما نتوقف عن كوننا غير اختزاليين، فإننا لا نعتقد فقط أن هُويّة الشخص أقلّ عمقًا، أو أنّها تنطوي على القليل. لقد توصّلنا إلى الاعتقاد بأنّها لا تنطوي على حقيقة عميقة أخرى.

أعود إلى السؤال حول ما الذي يبرر تحقيق الحد الأقصى في حياة واحدة. لماذا يُمكن أن يكون من الصواب فرض أعباء كبيرة على الأطفال، كي يحصلوا على فوائد أكبر عندما يصبحون راشدين؟ يعتقد البعض أن هذا له ما يبرره فقط من خلال وحدة حياة هؤلاء الناس. عندما يكبر الأطفال، سيتم تعويض أعبائهم كاملة بهذه الفوائد الأكبر.

يمكن تقديم دعوى مختلفة. قد يُزعم أن ما يبرر تحقيق الحد الأقصى هو حقيقة عميقة أخرى. وحدها هذه الحقيقة تسمح لبعض الفوائد اللاحقة من تعويض بعض الأعباء السابقة. لا يقتضي التعويض هُويّة الشخص فقط، بل يقتضي، حسب هذا الرأي، حقيقة عميقة أخرى[1].

لنعد إلى الحالة التي أنقسمُ فيها. لنفترض أننا نؤمن بوجهة نظر غير اختزالية، ونفترض أنّني سأكون يمينيًا. قبل الانقسام، كان لدي أكثر من نصيبي العادل من العديد من الموارد، وعشت لسنوات عديدة في رفاهية. بعد الانقسام، سأحصل أنا واليساري على أقل من الحصة العادلة. يُزعم أن لهذا ما يبرره، في حالتي، لأنه سينتج عن ذلك أنّني سأحصل في حياتي ككل على حصة عادلة. يتم تعويض حصتي الصغرى كاملة الآن ومقدمًا بحصتي الكبيرة قبل الانقسام.

هل يُمكن أن ندعي الشيء نفسه عن اليساري؟ هل تجعل الاستمرارية النفسية

(1) يدافع واشسبرغ عن هذا الرأي. يضيف واشسبرغ ويدافع بشكل معقول عن الادّعاء بأن الإيمان بالحقيقة الأخرى ينطوي على فكرة جميع التجارب التي تحدث في «الوعي نفسه»، الذي يكون تشابهه على مر الزمن سوء تعميم وحدة الوعي في وقت واحد.

التعويض ممكنًا، حتى في غياب هُويّة الشخص؟ يُمكن الدفاع عن الإجابة:

لا. لم يتمتع اليساري أبدًا بحصة أكبر. لم **يستمتع** بهذه السنوات من الرفاهية. لا يهمّ أن يتمكّن من تذكّر بشكل مشابه **تمتعك** بهذه الرفاهية. لا يهم أنّه متصل جسديًّا ونفسيًّا بشخص كان له أكثر من نصيبه العادل، في وقت لم يكن اليساري موجودًا فيه. سيكون من الظلم الآن منح اليساري أقل من حصة عادلة. في غياب هُويّة الشخص، لا يُمكن للاستمرارية النفسية أن تجعل التعويض ممكنًا.

لنفترض بعد ذلك أننا نؤمن بوجهة نظر الاختزالي. لقد زعمنا، بشكل دفاعي، أن الحقيقة العميقة الأخرى فقط هي التي تجعل التعويض ممكنًا. وزعمنا أن الاستمراريتين الجسدية والنفسية لا يُمكن أن تجعلا، كما تُبيّن حالة اليساري، التعويض بحدّ ذاته ممكنًا. نعتقد الآن أنّه لا توجد حقيقة عميقة أخرى، وأن هُويّة الشخص تتكوّن فقط من هذين النوعين من الاستمرارية. وبما أننا يُمكن أن ندّعي، بشكل يُمكن الدفاع عنه، أن هذه الحقيقة الأخرى وحدها تجعل التعويض ممكنًا، وأنه لا توجد مثل هذه الحقيقة، فيمكننا أن نستنتج بشكل قاطع أنّه لا يُمكن أن يوجد تعويض على مر الزمان. يُمكننا أن ندّعي أن الفائدة في وقت واحد لا يُمكنها تقديم تعويض عن عبء في وقت آخر، حتى لو كانا معًا في الحياة نفسها. لا يُمكن أن يوجد سوى تعويض متزامن، كما هو الحال عندما يتم تعويض ألم تعرض وجهي لرياح شديدة البرودة بمشاهدة المنظر الرائع للجبل الذي تسلّقته[1].

نظرًا لأنه يُمكن الدفاع عن هذا الاستنتاج، فإن هذه الحجّة أقوى من الحجج الداعمة لوجهة نظر النفعي. لم تُثبت تلك الحجج أن هذا الرأي يُمكن الدفاع عنه. وعلى الرغم من أنّه يُمكن الدفاع عن هذا الاستنتاج الجديد، كما هو حال الحجج السابقة التي تلتمس الحقيقة الأخرى، فإنّه يُمكن رفضه أيضًا بشكل يقبل الدفاع عنه.

---

(1) يقرّ ل. تيمكين (L. Temkin) (في المراسلات) أنّه إذا رفض الاختزالي التعويض على مر الزمان، فيجب عليه أيضًا رفض التعويض المتزامن. إن وحدة الوعي في وقت ما ليست حقيقة أعمق من الاستمرارية النفسية على مر الزمان. يبدو أن هذا يتجلّى عندما نفكر في ذكرياتنا قصيرة المدى للحظات القليلة الماضية، أو **الحاضر الخادع**. لا يُمكن أن يوجد فرق عميق بين هذه الاستمرارية قصيرة المدى ووحدة الوعي في وقت واحد. يدعم هذا الاقتراح، الوارد أدناه، بأن مبادئنا التوزيعية تتوافق تقريبًا، وفق وجهة النظر هذه، مع مذهب المنفعة السلبي. إذا أمكن وجود تعويض متزامن، كما هو الحال في حالتي مع الرياح المتجمدة والمنظر الرائع، فلا ينبغي أن تكون أسوأ مجموعة من التجارب في وقت واحد هي تلك التي تنطوي على أشد ألم أو معاناة، لأنّ هذا الألم قد يكون أكبر من أن يتم تعويضه ببعض التجارب الأخرى في هذه المجموعة. إذا لم يوجد حتى التعويض المتزامن، فسيكون ما يشغلنا هو تحسين، ليس أسوأ مجموعة من التجارب، ولكن أسوأ عناصر هذه المجموعات، ومن المرجح أن تكون آلامًا شديدة أو أنواعًا أخرى من المعاناة الشديدة.

ينطوي هذا الاستنتاج الجديد على تغيير آخر في مدى مبادئ التوزيع الخاصة بنا. يعتمد تطبيق هذه المبادئ على مدى التعويض المحتمل. بناء على الحجة المقدمة توًّا، لا يُمكن أن يوجد تعويض على مرّ الزمان، حتى خلال الحياة نفسها. عند النظر في مبدأ المساواة، يجب ألّا نهدف، وفق الحجة المقدمة توًّا، إلى تحقيق المساواة بين الحيوات المختلفة، أو بين الأجزاء المختلفة من الحياة نفسها. بل يجب أن نهدف إلى تحقيق المساواة بين الحالات التي يعيشها الناس في أوقات معينة.

يقدم نيغيل بعض الملاحظات المهمة:

> لاحظ أن هذه الأفكار لا **تعتمد** على أية فكرة عن هُويّة الشخص على مر الزمن، على الرغم من أنَّها يُمكن أن تستخدم هذه الفكرة. كل ما هو مطلوب لاستحضارها هو التمييز بين الأشخاص في وقت ما. ينشأ الدافع إلى المساواة في التوزيع ما دمنا نستطيع التمييز بين تجربتين مر بهما شخصان، ومر بهما شخص واحد. تحدد معايير هُويّة الشخص على مر الزمن فقط حجم الوحدات التي يجرى عليها مبدأ التوزيع. هذا، باختصار، هو ما أعتقد أنّه خطأ في منظور بارفيت للعلاقة بين العدالة التوزيعية وهوية الشخص[1].

في المنظور الذي يناقشه نيغيل، ميزت بين تغيير مدى مبادئنا الأخلاقية، وإعطاء هذه المبادئ وزنًا مختلفًا. وزعمت أنّه إذا انتقلنا من وجهة النظر غير الاختزالية إلى وجهة النظر الاختزالية، يُمكننا بشكل أكثر معقولية أن نعطي هذه المبادئ مدى أكبر، لكن مع وزن أقل[2]. يدّعي نيغيل أن التأثير يُمكن أن يكون فقط عند إعطاء هذه المبادئ مدى أكبر، أي إنني مخطئ في الادّعاء بأن تغيير وجهة النظر قد يؤثر أيضًا على المثقال الذي نعطيه لهذه المبادئ. ولكن ما الخطأ في هذه الدعوى؟ لماذا يجب أن يكون التأثير على المدى فقط؟ غالبًا ما يجعل تغيير وجهة النظر إلى الحقائق من المعقول إعطاء مبدأ أخلاقي وزنًا مختلفًا. إذا لم يكن هذا معقولًا في الحالة الحالية، فيجب إثبات ذلك. أعتقد أنّه لا يُمكن إثباته.

تدعم الحجة التي أناقشها الآن نوع التأثير الذي يؤيده نيغيل. إذ تعتمد تغيير وجهة النظر حول معيار هُويّة الشخص. عندما نصير اختزاليين،

(1) نيغيل (4)، ص. 124-125، الهامش 16.

(2) بارفيت (3)، ص. 153.

نتوقف عن تصديق أن هُويّة الشخص تنطوي على حقيقة عميقة أخرى. تزعم الحجة أن ما يقتضيه التعويض ليس هُويّة الشخص وفق أي وجهة نظر، بل هُويّة الشخص وفق وجهة النظر غير الاختزالية. يقتضي التعويض حقيقة عميقة أخرى. لا يُمكن أن تجعل الاستمرارية النفسية التعويضَ، في غياب هذه الحقيقة، ممكنًا على مر الزمن.

إذا لم يكن ذلك ممكنًا، فما الذي ستطالبنا بفعله مبادئ التوزيع الخاصة بنا؟ ستتوافق تقريبًا مع **مذهب المنفعة السلبي**: أي المنظور الذي يعطي الأولوية لتخفيف المعاناة. يتحدث نيغيل عن **الوحدة** التي يجرى عليها مبدأ التوزيع. إذا كانت هذه الوحدة هي حياة الفرد برمتها، كما يسلّم بذلك رولز والكثيرون غيره، فإن مبدأ المساواة سيطالبنا بأن نحاول مساعدة أولئك الأشخاص الذين هم في وضع أسوأ. إذا كانت الوحدة هي حالة أي شخص في وقت معيّن، فإن مبدأ المساواة سيطالبنا بأن نحاول أن نحسن، ليس حيوات الأشخاص الذين هم في وضع أسوأ، بل الحالات الأسوأ التي يعيشها الأشخاص.

قد يختلف دعاة المساواة حول الجانب الذي يجب أن نحاول فيه جعل الناس متساوين. هل يجب أن نهدف إلى تحقيق المساواة في الرفاهية، أم المساواة في الموارد؟ لنفترض أننا اعتقدنا من قبل أن الوحدات ذات الصلة بمبادئ التوزيع هي حيوات كاملة، وأننا نعتقد الآن أن الوحدات ذات الصلة هي الحالات التي يكون عليها الناس في أوقات معينة. إن هذا التغيير في رأينا يجعل من غير المعقول أن ندعي أن اهتمامنا ينبغي أن يكون بالمساواة في الموارد. فقد يكون شخص ذو موارد كثيرة جدًّا في حالة سيّئة جدًّا في وقت معين، وقد لا تنفع موارده الضخمة بتاتًا في تخفيف هذه الحالة. إذا كانت الوحدات المهمة هي الحالات التي يكون فيها الأشخاص في أوقات معينة، فمن المعقول أكثر أن ندّعي أن ما يجب أن نهتم به هو جودة تجارب الأشخاص في تلك الأوقات. ما سيتوافق مع أولئك الذين هم في وضع أسوأ، من وجهة نظر رولز، سيكون هو التجارب الخاصة الأسوأ، أو غير المرغوب فيها أكثر. والتي ستكون إمّا تجارب ألم جسدي كبير، أو ألم أو كرب نفسي حاد. سيطالبنا مبدأ المساواة الخاص بنا بمحاولة إمّا منع هذه التجارب أو تحسينها، وإعطاء هذه الأولوية للنهوض بالتجارب المرغوبة.

عندما نغير الوحدة من الحيوات بأكملها إلى تجارب الناس في كل وقت معين، هل يجب أن نعطي وزنًا مختلفًا لمبادئ التوزيع الخاصة بنا؟

كاتب واحد على الأقل يدّعي أننا يجب أن نفعل ذلك. يزعم واشسبيرغ أننا إذا قمنا بتغيير مدى مبادئ التوزيع الخاصة بنا بهذه الطريقة، فيجب **ألا** نعطي هذه المبادئ **أي** وزن. إذا كانت الوحدات ذات الصلة هي التجارب التي عاشها الناس في أي وقت معين، فإن واشسبيرغ يعتقد أن مبادئ التوزيع تفقد مصداقيتها[1]. أعتقد، بحذرٍ أكبر، أن هذه المبادئ تصبح أقل معقولية. يبدو لي معقولًا أن تخفيف المعاناة يجب أن يكون له مثقالًا أكبر مما يعطيه النفعيون العاديون أو الإيجابيون. ولكن لا يبدو من المعقول أن يكون له أولوية مطلقة، أو حتى مثقال أكبر بكثير.

يقترح هاكسار أحد الأسباب في الاعتقاد بأنه يجب أن يكون لمبادئ التوزيع، من وجهة نظر النزعة الاختزالية، مثقالًا أقلّ. يكتب:

> ... إذا كانت نظرية بارفيت... صحيحة، إذا لم يكن هناك أفراد مستمرون (ما عدا بمعنى مبتذل)، فلماذا ننشغل إلى هذا الحد بالمعاناة في العالم؟ ستبقى المعاناة حقيقية، لكن مدى سوئها هو عندما يستمر الشخص نفسه (بشكل جوهري) في المعاناة بلا انقطاع[2].

وفق الحجة التي أناقشها الآن، لا يُمكن أن يوجد تعويض على مر الزمن دون حقيقة عميقة أخرى. وبما أنّه لا توجد مثل هذه الحقيقة، فلا يوجد مثل هذا التعويض. إذا قدمنا هذا الادّعاء، لا يُمكننا أن ندعي أيضًا أن حجمًا معينًا من المعاناة سيكون شرًا أكبر متى كان يتركز ويمتد خلال حياة شخص معين بدلًا من أن يتوزع على حيوات مختلفة. يفترض الادّعاء بأن ذلك شرٌّ أكبر، أنّ الوحدة ذات الصلة تمتد على مر الزمن، وهو ما تنفيه هذه الحجة. إذا كان سوء المعاناة هو فقط السوء الذي لديها في أوقات معينة، فستبدو دعوى هاكسار معقولة. من وجهة النظر هذه، على الرغم من أن المعاناة المركزة والطويلة أمر سيّئ، فإنّها ليست سيّئة بقدر ما لو كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة. مما يقلّل من معقولية مذهب المنفعة السلبي.

يمكن أن يساء فهم هذه الملاحظات بسهولة. ستكون معاناة شخص ما، وفق أي رأي حول إمّا هُويّة الشخص أو مدى مبادئ التوزيع، في الواقع أكبر وأصعب في تحملها، إذا علم هذا الشخص أن المعاناة ستطول. يوفر هذا سببًا قويًا، حتى بالنسبة إلى النفعيين الإيجابيين، لإعطاء الأولوية لمحاولة منع مثل هذه المعاناة الطويلة. كانت ملاحظاتي حول ما إذا كان

---

(1) مرجع سبق ذكره.
(2) هاكسار، ص. 111.

لدينا سبب أخلاقي **آخر** لإعطاء الأولوية لمنع المعاناة، سواء طال أمدها أم لا. يدّعي مذهب المنفعة السلبي أنَّ لدينا مثل هذا السبب. وقد اكتشفنا أنّه إذا قمنا بتغيير مدى مبدأ المساواة الخاص بنا، بحيث تكون الوحدات ذات الصلة هي الحالات التي يكون فيها الناس في أوقات معينة، فإن مبدأ المساواة الخاص بنا يتوافق تقريبًا مع مبدأ المنفعة السلبية. ما المثقال الذي يجب أن نعطيه لهذين المبدأين؟ على عكس واشسبيرغ، أعتقد أن هذه المبادئ تظل معقولة. لكنني أعتقد أن لديها معقولية أقل من تلك التي كانت لديها عندما اعتقدنا أن الوحدة المهمة هي حياة الشخص برمتها. وهذا يدعم سبب هاكسار جزئيًا. إذا كانت وحدة حياة الشخص لا تنطوي على حقيقة عميقة أخرى، فسيكون القول إنّه لا يُمكن أن يوجد تعويض على مر الزمن دعوى يُمكن الدفاع عنها. وإذا لم يتمكن هذا النوع من الوحدة من تقديم تعويض ممكن، فلن يتمكن من جعل المعاناة الطويلة شرًّا تامًّا أمرًا ممكنًا، لو كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة.

118. استنتاجات

سأوجز الآن الدعاوى الرئيسة لهذا النقاش الطويل. تساءلتُ كيف يُمكن أن يؤثر تغيير وجهة النظر إلى طبيعة هُويّة الشخص على عواطفنا ومعتقداتنا حول العقلانية والأخلاق؟ لقد ناقشت للتو كيف يؤثر تغيير وجهة نظرنا هذا على معتقداتنا حول مبدأ المساواة وغيره من مبادئ التوزيع. بيّنتُ في البداية أنّه متى انتقلنا من وجهة النظر غير الاختزالية إلى وجهة النظر الاختزالية، يصبح من المعقول أكثر الادّعاء بأنَّ هناك مدى أقل للتعويض خلال الحياة نفسها. ومن ثَمَّ، من المعقول أكثر أن ندعي أن الأعباء الكبيرة المفروضة على الطفل لا يُمكن تعويضها، أو تعويضها بالكامل، بفوائد أكبر إلى حدٍّ ما في حياة هذا الطفل الراشد. وعليه، عندما نوسع مبادئ التوزيع بحيث تشمل، الحيوات بأكملها معًا، وأجزاء مترابطة ضعيفة من الحياة نفسها، فإن ذلك يجعل هذه المبادئ أكثر أهمية. إنّها خطوة ابتعاد عن وجهة نظر مذهب المنفعة.

لقد ناقشتُ للتو حجة ثانية لصالح تغيير مدى مبادئ التوزيع الخاصة بنا. تلك التي تدّعي أن حقيقة عميقة أخرى وحدها تجعل التعويض على مدى أجزاء مختلفة من الحياة ممكنًا. ونظرًا لعدم وجود مثل هذه الحقيقة، يتعيّن علينا، كما يقترح نيغيل، تغيير «حجم الوحدات التي

يجري عليها مبدأ التوزيع». تتقلص الوحدات في حالات الناس في أوقات معينة. يُمكن الدفاع عن هذا الاستنتاج، كما يُمكن الدفاع عن نقيضه.

يتوافق مبدأ المساواة تقريبًا، بالنظر إلى هذا التغيير في مداه، مع مذهب المنفعة السلبي. إذا طبقنا مبدأ المساواة على حالات الناس في أوقات معينة، فهل ينبغي أن نمنح القدر نفسه من الأهمية لهذا المبدأ؟ أقترح أنّه لا ينبغي لنا ذلك.

زعمت حجة ثالثة أنّه بغضّ النظر عن مدى مبادئ التوزيع، يجب أن نعطيها أهمية أقل. غالبًا ما يُعتقد أن هذه المبادئ تتأسس على الانفصال أو لاهُوية الأشخاص المختلفين. إنّ هذه الحقيقة أقل عمقًا من وجهة النظر ذي النزعة الاختزالية، نظرًا لأن الهُويّة أقل عمقًا. إنّها لا تنطوي على الحقيقة الأخرى التي نميل إلى تصديقها. وبما أن الحقيقة التي تتأسس عليها تعتبر أقل عمقًا، فمن المعقول أكثر إعطاء مثقال أقل لمبادئ التوزيع. إذا توقفنا عن الاعتقاد بأن الأشخاص كائنات موجودة بشكل منفصل، وتوصلنا إلى الاعتقاد بأن وحدة الحياة لا تنطوي على أكثر من العلاقات المتنوعة بين التجارب في هذه الحياة، فسيصبح من المعقول أن نكون أكثر اهتمامًا بشأن جودة التجارب، وأقل اهتمامًا بشأن صاحب هذه التجارب. وهذا ما يقدم بعض الدعم لوجهة نظر مذهب المنفعة، إذ يجعلها أكثر معقولية مما لو كانت وجهة النظر غير الاختزالية صحيحة. حتى لو لم نكن على وعي بذلك، يميل معظمنا إلى الإيمان بمنظور غير اختزالي. ومن ثَمَّ، فإنّ لاشخصية مذهب المنفعة أقل لامعقوليّة مما يعتقد معظمنا.

ناقشت في وقت سابق ما إذا كان تغييرنا لوجهة نظرنا، سيمنحنا أكبر قدر من الأسباب للقلق خصوصًا بشأن مستقبلنا. يزعم بعض الكتّاب أن الحقيقة العميقة الأخرى فقط هي التي تبرر هذا الاهتمام الخاص، وبما أنّه لا توجد مثل هذه الحقيقة، فليس لدينا سبب يدعو إلى القلق بشكل خاص بشأن مستقبلنا. تقبل هذه الدعوى القصوى الدفاع عنها، وكذلك حال نقيضها.

ثم عرضت حجة أخرى ضد نظرية المصلحة الذاتية حول العقلانية. تعتمد على حقيقة أن جزءًا مما هو مهم في هُويّة الشخص، أي الترابط النفسي، يظل على مر الزمن في درجات منخفضة. عندما تكون بعض الحقائق المهمة في درجة منخفضة، لا يُمكن اعتبار هذه الحقيقة بشكل لاعقلانيّ أقل أهمية. لذلك لا يُمكن أن يكون غير عقلاني اهتمامنا الأقل الآن بتلك الأجزاء من مستقبلنا التي نرتبط بها الآن بقدر أقل. بالنظر إلى صحة النظرة الاختزالية، يدحض هذا نظرية المصلحة الذاتية التقليدية.

قد لا يكون من غير العقلاني، وفق نظرية المصلحة الذاتية المنقحة، التي لم يتم دحضها أن يفعل المرء ما يعلم أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إلى ذاته. قد لا يكون التهور الشديد غير عقلاني. إذا لم تكن هذه الأفعال غير عقلانية، فيجب انتقادها. لقد زعمت أنّه ينبغي أن نعتبرها خاطئةً أخلاقيًا. وإذا كانت هذه الأفعال خاطئةً أخلاقيًا، فهذا يعزز النزعة الأبوية.

إذا أصبحنا اختزاليين، يُمكننا أن ندّعي بشكل معقول أن البويضة المخصبة ليست إنسانًا، وأنها تصبح إنسانًا تدريجيًا فقط خلال فترة الحمل. وهذا يدعم الادّعاء بأن الإجهاض ليس خطأ في الأسابيع القليلة الأولى، وأنه يصبح تدريجيًا خطأ.

كما أنّني نظرت في ما يجب أن نعتقد حول الاستحقاق والالتزامات من وجهة نظر الاختزالي. يزعم بعض الكتاب أن الحقيقة العميقة الأخرى وحدها هي التي تحمل معها الاستحقاق، وبما أنّه لا توجد مثل هذه الحقيقة، فلا يُمكننا أن نستحق العقاب على جرائم الماضي. بدا هذا الاستنتاج قابلًا للدفاع عنه، وكذلك حال نقيضه. ثم ناقشت الادّعاء العام القائل بأنه إذا كانت الروابط أضعف بين المجرم الآن وبين ذاته وقت ارتكابه للجريمة، فإنه يستحق عقوبة أقل. تنطبق دعاوى مماثلة على الالتزام.

يجب أن نكون اختزاليين. إذا كان هذا تغيير في الرأي، فهو يدعم العديد من التغييرات في معتقداتنا حول كل من العقلانية والأخلاق. هناك تغييرات أخرى لم أناقشها[1].

قد يكون التأثير على عواطفنا مختلفًا بالنسبة إلى أشخاص مختلفين. قد يكون التأثير مقلقًا بالنسبة إلى أولئك الذين يقبلون الدعاوى القصوى. وصفت هذا التأثير عليّ. وبما أنّني أنكر هذه الدعاوى، فإنّني أعتبر الحقيقة محرّرة ومواسية. إنّها تجعلني أقل اهتمامًا بمستقبلي الخاص وبموتي، وأكثر اهتمامًا بالآخرين. أرحب بهذه الزيادة في اهتمامي.

(1) لم أناقش الآثار على المعتقدات التي لا تتعلق بالعقلانية والأخلاق. قد يكون أحد هذه الآثار للحد من **مشكلة العقول الأخرى**. عندما كنت غير اختزالي، اعتقدت أن وحدة حياتي لا تكمن فقط في الروابط المختلفة التي كانت تربط بين تجاربي والحالات والعمليات في دماغي. اعتقدت أنّها كانت حقيقة أساسية أخرى تكمن في أن كل هذه التجارب كانت تجاربي. مما جعل من الصعب بالنسبة إلي أن أتخيل ما قد تكون عليه بعض التجارب التي ليست تجاربي، مما يزيد من وزن مشكلة العقول الأخرى. من وجهة نظر الاختزالي، تختفي هذه الصعوبة. وقد تساعد أيضًا إمكانية شبه تذكر تجارب الآخرين السابقة في حل هذه المشكلة، مثل الحالة المتخيلة التي أنقسم فيها. إن التساؤل عما إذا كان كلا الشخصين الناتجين سيكونان أنا سؤال فارغ. (كما أوضحت، هذا سؤال فارغ حتى لو كانت إجابة ما أفضل وصف). وبما أن التساؤل عما إذا كانت ذكريات هؤلاء الأشخاص الظاهرية مجرد أشباه ذكريات لمحتويات عقل آخر سيكون سؤالًا فارغًا، فإن هؤلاء الأشخاص لا يُمكنهم أن يأخذوا مشكلة العقول الأخرى على محمل الجد.

الباب الرابع
أجيال المستقبل

الفصل السادس عشر

مشكلة اللاهُويّة

هناك سؤال آخر حول هُويّة الشخص. ربما لم يكن كل واحد منا موجودًا. ما الذي جعل هذا صحيحًا؟ يُنتِج الجواب مشكلة يغفلها معظمنا.

إحدى غاياتي في الباب الرابع هي مناقشة هذه المشكلة. وغايتي الأخرى هي مناقشة الجزء من نظريتنا الأخلاقية الذي تنشأ فيه هذه المشكلة. إنَّه الجزء الذي يشمل كيفية تأثيرنا على الأجيال القادمة. إنَّه الجزء الأكثر أهمية في نظريتنا الأخلاقية، لأنَّ القرون القليلة المقبلة ستكون الأكثر أهمية في تاريخ الإنسانية.

119. كيف تعتمد هُويّتنا في الواقع على متى نشأنا؟

ما الذي سيجعل من الصحيح أن شخصًا ما بعينه لم يكن ليوجد أبدًا؟ بشرط واحد، أعتقد في:

> **دعوى الاعتماد على الزمن**: إذا لم يكن كل شخص معين قد أُنجِب عندما أنجب في الواقع، فيصدق **في الواقع أنّه** لم يوجد أبدًا.

هذا الادّعاء غير صحيح بشكل واضح. هكذا تكتب امرأة:

> من المثير للدهشة دائمًا أن نخمن من سنكون لو تزوج والدونا من أشخاص آخرين[1].

عندما تخمن هذه المرأة من كانت ستكون، تجهل الإجابة: «لا أحد».

على الرغم من أن دعوى الاعتماد على الزمن ليست صحيحة بشكل واضح، فإنَّها ليست مثيرة للجدل، ومن السهل تصديقها. وبذلك نخالف

---

(1) رافيرات (RAVERAT).

وجهة نظر النزعة الاختزالية حول هُويّة الشخص على مر الزمن. إنّها واحدة من عدة آراء متنافسة، ومن الصعب تصديقها. لا تتعلق دعوى الاعتماد على الزمن بهُوية الشخص على مرّ الزمن، بل تتعلق بموضوع مختلف وإن كان ذا صلة، أي هُويّة الشخص في مختلف التواريخ الممكنة للعالم. تستحق العديد من وجهات النظر حول هذا الموضوع المناقشة، لكن دعوى الاعتماد على الزمن **ليست** واحدة من وجهات النظر هذه. إنّها دعوى صحيحة حول **كل** هذه الآراء.

وكما قلت، يجب أن تكون الدعوى مقيدة. كل واحد منا نما من زوج معين من الخلايا: البويضة والحيوانات المنوية، التي -من بين الملايين- تم تخصيبُها. لنفترض أن والدتي لم تحمل بطفل في ذلك الوقت عندما حملتني في الواقع. ونفترض أنّها حملت بطفل في غضون بضعة أيام من ذلك الوقت. كان هذا الطفل سينشأ من البويضة نفسها التي نشأتُ منها. ولكن حتى لو حدث الحمل بهذا الطفل قبل ذلك ببضع ثوان فقط أو بعدها، فمن المؤكد تقريبا أنّه كان سينشأ عن حيوان منوي مختلف. ولكان لهذا الطفل بعض جيناتي وليس كلها. هل سيكون هذا الطفل أنا؟

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن أي سؤال حول هُويّتنا يجب أن يكون له إجابة، والتي يجب أن تكون إمّا نعم وإمّا لا. وكما سلف الذكر، أرفض هذا الرأي. إذ توجد حالات تكون فيها هُويّتنا غير محددة. وما وصفته للتو قد يكون إحدى هذه الحالات. إذا كان الأمر كذلك، فإن سؤالي ليس لديه إجابة. ليس صحيحًا ولا خطأ أنّه لو وقعت هذه الأحداث، لما كنت موجودًا أبدًا. على الرغم من أنّني أستطيع أن أسأل دائمًا: «هل كنت سأوجد»؟ سيكون هذا سؤالًا فارغًا.

إن هذه الدعاوى الأخيرة مثيرة للجدل. وبما أنّني لا أريد أن تكون دعوى الاعتماد على الزمن مثيرة للجدل، فسأضع هذه الحالات جانبًا. يُمكن أن تصبح الدعوى:

> (عـز2) إذا لم يُحبَل بأي شخص بعينه في غضون شهر من الوقت الذي حدث فيه الحبَل في الواقع، فإنه في الواقع لم يكن موجودًا أبدًا.

أزعم أن هذا **في الواقع** صحيح، لكنني **لا** أدّعي أنّه صحيح **بالضرورة**. وحيث إن وجهات النظر المختلفة حول هذا الموضوع تولّد دعاوى متنافسة

حول ما هو ضروري، فإنّني بالكاد أزعم أن ادّعائي ليس مثيرًا للجدل. يُمكن أن للذين يختلفون حول ما **كان** يُمكن أن يحدث أن يتفقوا حول ما يُمكن أن يحدث **في الواقع**. وكما سأبيّن ذلك، إن أصحاب وجهات النظر المعقولة سيتفقون معي.

تعرض هذه الآراء دعاوى حول **الخصائص الضرورية** لكل شخص معين. يمتلك الجميع بعض الخصائص الضرورية للشخص، أي الخصائص الضرورية التي تجعله شخصًا. ما يهم هنا هو الخصائص الضرورية **المميزة** لكل شخص بعينه. لنفترض أنّني أزعم أن نحا هي إحدى الخصائص الضرورية المميزة لكانط. سيعني ذلك أن كانط لم يكن من الممكن أن يفتقر إلى نحا، وأنه الوحيد الذي كان يُمكن أن تكون لديه نحا.

ووفقا لـ:

> **وجهة النظر الأصلية**: يمتلك كل شخص هذه الخاصية الضرورية المميزة، أي إنّه نشأ من زوج معين من الخلايا التي نشأ منها هذا الشخص في **الواقع**[1].

لا يُمكن أن تكون هذه الخاصية مميزة **بالكامل**. كل زوج من التوائم المتماثلة ينشآن معًا من مثل هذا الزوج من الخلايا. وكل بويضة مخصبة قد تنقسم لاحقًا وتنتج توائم. يجب مراجعة وجهة النظر الأصلية لمواجهة هذه المشكلة. لكنني لست بحاجة لمناقشة هذه المراجعة. يكفيني في هذا المقام أنّه لم يكن باستطاعة كانط، حسب هذا الرأي، أن ينشأ من زوج مختلف من الخلايا.

من غير المهم ألّا يصدق كون كانط كان **وحده** الذي يُمكن أن ينشأ عن هذا الزوج من الخلايا نظرًا لأنه كانت هناك إمكانية وجود توأمين.

سيقبل حاملو وجهة النظر الأصلية ادعائي بأنه، لو لم يكن الحبَل بكانط في غضون شهر من وقت الحبل به، لم يكن ليوجد في الواقع. لو لم يكن قد تم الحبَل في ذلك الشهر، لم يكن لأي طفل في الواقع أن ينشأ عن زوج معين من الخلايا التي نشأ عنها. (تفترض هذه الدعوى الخصائص الضرورية المميزة لهذا الزوج من الخلايا، والجهاز التناسلي البشري معًا. غير أن هذين الافتراضين ليسا مثيرَين للجدل).

(1) انظر كريبكه (KRIPKE)، بوجين (BOGEN)، فوربس (FORBES) (1).

وفقا لوجهات نظر أخرى معينة، كان يُمكن أن ينشأ كانط من زوج مختلف من الخلايا. إذ وفق:

> **وجهة النظر الديكارتية غير المميَّزة:** كان كانط أنا ديكارتية معينة، والتي **لم** يكن لها أي خصائص ضرورية مميزة.

وفق وجهة النظر هذه، لا ترتبط هُويّة الشخص بخصائصه الجسدية والعقلية. ربما كان كانط أنا، والعكس صحيح، فلو حدث هذا، لن يلاحظ أحد أي فرق. من المثير للجدل إلى حدٍّ ما في أسوأ الأحوال أن ندعي، كما فعلت، أننا يجب أن نرفض **هذه** الصيغة من وجهة النظر الديكارتية.

ترتبط وجهتا نظر أخرى ارتباطًا وثيقًا. إذ وفق:

> **وجهة النظر الوصفية:** كل شخص لديه العديد من الخصائص الضرورية المميزة. إنَّها أهم الخصائص المميزة لهذا الشخص، ولا تشمل النشوء عن زوج معين من الخلايا.

في حالة كانط، تشمل هذه الخصائص تأليفه لبعض الكتب. لا تدّعي إحدى صيغ وجهة النظر هذه أن يجب أن تكون لدى كانط **كل** هذه الخصائص. أي شخص لديه معظم هذه الخصائص كان سيكون كانط.

وجهة نظر الاسم الوصفي، يعني اسم كل شخص «الشخص الذي...». بالنسبة إلينا الآن، تعني كلمة «كانط» «الشخص الذي كتب **نقد العقل الخالص**، الخ». إن الخصائص الضرورية لشخص معين هي تلك التي سيتم ذكرها عندما نوضح معنى اسم هذا الشخص.

قد يتم جمع وجهة النظر هذه ووجهة النظر الوصفية مع الصيغة الأخرى للديكارتية. قد يزعم أن كانط أنا ديكارتية تشمل خصائصها الضرورية المميزة تأليف بعض الكتب. غير أن وجهتي النظر الوصفيتين لا تحتاجان إلى إضافة هذه الدعوى[1].

أحد الاعتراضات على وجهتي النظر الوصفية هو أن حياة كل شخص قد تكون مختلفة تمامًا[2]. كان من الممكن أن يموت كانط في مهده. ونظرًا لأن هذا ممكن، فإن تأليف بعض الكتب لا يُمكن أن يكون إحدى خصائص كانط الضرورية.

(1) انظر مناقشة هذه الآراء والمراجع المقترحة في كريبكه.

(2) اقترحه عليَّ د. ويغينز الذي استشهد أيضًا بـ هـ. إشيغورو.

يرتد أحد الردود على هذا الاعتراض إلى دعوى أضعف. يُمكن القول:

> على الرغم من أن هذه الخاصية ليست ضرورية، فإنّها مميّزة. قد لا يكون كانط قد كتب هذه الكتب. ولكن في أي تاريخ محتمل كتب فيه شخص واحد هذه الكتب، سيكون هذا الشخص هو كانط.

لست بحاجة إلى مناقشة ما إذا كان هذا، أو أي رد آخر، يمنع هذا الاعتراض. حتى إذا كان من الممكن رد الاعتراض، فإن دعوى الاعتماد على الزمن الخاصة بي صحيحة.

وفق كلا وجهتي النظر الوصفيتين، سيكون كانط قد نشأ عن زوج مختلف من الخلايا، أو حتى كان له والدان مختلفان. كان هذا سيحدث لو لم تكن والدة كانط قد حبلت بطفل عندما حبلت به، وأنجب زوجان آخران طفلًا كتب لاحقًا **نقد العقل الخالص**، وغيره. وفق وجهتي النظر الوصفيتين، سيكون هذا الطفل كانط. لم يكن **ليسمّى** كانط، لكن هذا لا يقلق أصحاب وجهات النظر هذه. سيزعمون أنه، لو حدث هذا، لكان لكانط والدان مختلفان واسم مختلف.

على الرغم من أنّهم يعتقدون أن هذا كان من الممكن أن يحدث، فإن معظم أصحاب وجهات النظر الوصفية سيقبلون ادعائي بأنه لم يحدث **في الواقع**. إذا زعموا أن ذلك كان **سيحدث**، فعليهم قبول صيغة متطرفة من وجهة نظر تولستوي (Tolstoy)، الواردة في خاتمة **الحرب والسلم**، والتي مفادها أن التاريخ لا يعتمد على القرارات التي يتخذها أشخاص معينون. وفق هذا الرأي، لو بقيت والدة نابليون بلا أطفال، فإن التاريخ كان سيوفر «نابليون بديلًا»، الذي كان سيغزو روسيا في عام 1812. ولو بقيت والدة كانط بلا أطفال، فإن التاريخ كان سيوفّر مؤلفًا آخر لـ **نقد العقل الخالص**. هذا الرأي غير معقول لدرجة أنّه لا يستحق المناقشة.

هناك طريقة أخرى قد يرفض بها أصحاب وجهات النظر الوصفية ادعائي. قد يزعمون أن خصائص كانط الضرورية كانت أقل تميزًا. قد تكون على سبيل المثال مجرد: كونه أول أبناء والدته. ترد هذه الدعوى على الاعتراض القائل بأن حياة كل شخص يُمكن أن تكون مختلفة للغاية. غير أن هذه الدعوى أيضًا غير معقولة للغاية إلى حد أنّها لا تستحق المناقشة. أنا ثاني أبناء أمي الثلاثة. يلزم عن هذه الدعوى بشكل عبثي أنّه لو لم تنجب والدتي أي طفل عندما حبلت بي في الحقيقة، لكنت أختي الصغرى.

لنأخذ في ما يلي بعين الاعتبار التاريخ المحتمل الذي تبدو فيه وجهات النظر الوصفية أكثر معقولية. هب أن والدة كانط لم تحبل بطفل عندما حبلت به، وبعد شهر من ذلك، حبلت بطفل يشبه كانط تمامًا. سيكون هذا الطفل قد نشأ عن زوج مختلف من الخلايا. ولكن من قبيل الصدف الغريبة، من النوع الذي لا يحدث بالفعل أبدًا، كان من الممكن أن يكون لهذا الطفل كل جينات كانط. ولنفترض أن هذا الطفل سيحيا، بصرف النظر عن حقيقة ولادته المتأخرة وآثارها، حياة تشبه حياة كانط، ويكتب **نقد العقل الخالص**، الخ.

وفق وجهات النظر الوصفية، سيكون هذا الطفل كانط. وقد يعترض أصحاب وجهة النظر الأصلية بما يلي:

> كان كانط شخصًا معينًا. لم تثبت، في قصتك المتخيلة المحتملة، أنك تشير إلى **هذا** الشخص بعينه. في هذه القصة المتخيلة، كان هناك شخص ما **يشبه** هذا الشخص **تمامًا**. لكن التشابه التام ليس هو نفسه الهُويّة العددية، كما يتبين من أي شيئين متشابهين تمامًا.

تشرح هذه الملاحظات لماذا تحيل وجهة النظر الأصلية على زوج الخلايا المعين الذي ينشأ منه الشخص.

تقوم وجهة نظر خامسة بمثل هذه الإحالة المباشرة. إذ وفق:

> **وجهة نظر التباين الخلفي**: لا يجب أن تكون هذه الإحالة على نقطة الأصل أو الخلايا التي نشأ منها الشخص. يُمكن جعل المرجع في أي وقت من حياة هذا الشخص. من خلال الإحالة على هذا المرجع، يُمكننا وصف كيف كان يُمكن أن يكون لهذا الشخص أصل مختلف.

لننظر في حامل وجهة النظر هذه والذي يحضر إحدى محاضرات كانط في عام 1780. قد يزعم هذا الشخص:

> كانط هو الشخص الذي يقف **هناك**. كان يُمكن أن يكون لكانط والدان مختلفان، ويعيش حياة مختلفة حتى الماضي القريب. كل ما نحتاج إليه لكي يكون هذا ما حدث هو أن هذه الحياة المختلفة كانت ستقود كانط إلى الوقوف الآن هناك.

يجب أن يقدم هذا الرأي بعض الدعاوى الأخرى. لكن يواجهه الاعتراض القائل إننا نحتاج إلى أكثر من التشابه لتعليل دعوى الهُويّة. لذلك، يحتاج دعاة وجهة النظر الأصلية إلى اعتراض مختلف على وجهة نظر التباين الخلفي. لأغراضي، لا أحتاج في هذا المقام إلى الاختيار بين هذه الآراء.

وفق وجهة نظر التباين الخلفي، قد يكون لكانط أصل مختلف. لكن أصحاب هذا الرأي سيقبلون ادعائي بأن ذلك لم يحدث في الواقع. سيتّفقون على أنّه لو لم يُحبَل بكانط في غضون شهر من الوقت الذي تم الحبل به، لم يكن ليوجد أبدًا في الواقع.

لقد وصفت الآن جميع وجهات النظر حول هُويّتنا في مختلف التواريخ المحتملة[1]. أناقش في الهامش[2] كيف ترتبط هذه الآراء بوجهات النظر المختلفة حول هُويّتنا على مر الزمن. وفق جميع وجهات النظر المعقولة،

(1) يدّعي بعض الناس أنّه لا توجد خصائص أساسية مميزة. يلزم عن هذا أن التساؤل، بالنسبة إلى كل واحد من هؤلاء الناس، عن أنّه لو لم يتزوج والداه أبدًا لما وجد أبدًا، سيكون سؤالًا فارغًا. على الرغم من أنّني أعتقد أنّه قد توجد أسئلة فارغة حول هُويّتنا، فإنّني أشك في ما إذا كان هؤلاء الناس، بعد التفكير، يعتقدون أن هذا السؤال فارغ. (هناك، في الحالة الخاصة بالتوائم أحادي البويضة، بعض الأسئلة الفارغة هنا. آمل أن أناقش هذه النقطة في موضع آخر).

(2) ما العلاقة بين هذا الموضوع وهُويّة الشخص على مر الزمن؟ وفق وجهة النظر الأصلية، يعتبر نشوء كل شخص عن تخصيب بويضة معينة خاصية أساسية. يُمكن دمج هذا الرأي مع المعيار الجسدي. وفق الصيغة الأكثر معقولية لهذا المعيار، تكمن إحدى الخصائص الأساسية لكل شخص في أن يكون لديه ما يكفي من دماغه الخاص لدعم الحياة الواعية التامة. قد يُزعم أنّها خاصية أساسية لأي دماغ معين نشأ عن تخصيب بويضة معينة. لا يجب دمج المعيار المادي مع وجهة النظر الأصلية. قد يقبل المتبني لهذا المعيار وجهة نظر التباين الخلفي. لقد وصفت كيف أن تولستوي ربما كان له، بناء على وجهة النظر هذه، أصل مختلف. في هذا التاريخ المحتمل التخيل والمختلف، كان من الممكن تحقق المعيار الجسدي. وبالمثل، يُمكننا قبول وجهة النظر الأصلية ولكن نرفض المعيار الجسدي. قد نجمع بين وجهة النظر الأصلية والصيغ الواسعة من المعيار النفسي. عندئذ نعتقد أنّه من الضروري بالنسبة إليّ أن أنشأ عن زوج معين من الخلايا، ومن ثَمّ بدأت العيش في جسد معين. لكننا نعتقد أيضًا أن حياتي يُمكن أن تستمر في جسد مختلف. سيحدث هذا، على سبيل المثال، لو كنت قد سافرت عبر الزمن.

لننظر في ما يلي في المعيار النفسي الذي يعتمد الاستمرارية النفسية. قد يتفق أولئك الذين يؤمنون بهذا المعيار على أن حياتي يُمكن أن تكون قد سارت بشكل مختلف تمامًا. وقد يوجد بيني في حياتي الفعلية وبين ذاتي في تلك الحياة المختلفة المحتملة القليل من الاستمرارية النفسية. هب أن والديّ أخذاني إلى إيطاليا عندما كان عمري ثلاث سنوات، وأنني أصبحت إيطاليًا. حينها ستكون هناك العلاقة التالية بيني الآن وبين ذاتي كما كان يُمكن أن أكون الآن. في حياتي الفعلية وفي هذه الحياة الممكنة المختلفة معًا، سأكون الآن متصلًا نفسيًا مع نفسي في حياتي الفعلية عندما كنت في الثالثة من عمري. ستكون هذه العلاقة ضعيفة. هناك القليل من الروابط النفسية المباشرة بيني وبين ذاتي عندما كنت في الثالثة من عمري. إذا قارنّا حياتي الفعلية مع هذه الحياة المحتملة المختلفة، فقد لا تشمل الحياتين في سن الرشد ولو على ذكرى مشتركة واحدة.

قد يدعي بعض المتبنين للمعيار النفسي أن هاتين الحالتين ليستا حياتين ممكنتين لشخص واحد بعينه، أي إن الطفل الذي كان سيذهب إلى إيطاليا في سن الثالثة لم يكن أنا، بل شخصًا مختلفًا. يراجع هذا الادّعاء وجهة نظرنا العادية حول هُويّة الشخص.

إن هذه المراجعة صعبة من الناحية التقنية وغير ضرورية. يُمكن جعل الفكرة أكثر بساطة. لو كنت قد ذهبت إلى إيطاليا في سن الثالثة، لكانت حياتي مختلفة للغاية. وقد نعتقد أن هذه الحقيقة لها آثار عملية وأخلاقية مختلفة. لكن لا يجب التعبير عن هذا الاعتقاد بإنكار الهُويّة بيني في حياتي الفعلية وبين نفسي في هذه الحياة الممكنة المختلفة. يُمكننا أن نسلم بأن هذه العلاقة هي الهُويّة. يُمكننا أن نوضح وجهة نظرنا من خلال الادّعاء بأنه عندما نقوم بمقارنة هاتين الحياتين المحتملتين المختلفتين جدًا، لا يكون لحقيقة هُويّة الشخص أهميتها العادية. انظر أدامس (3).

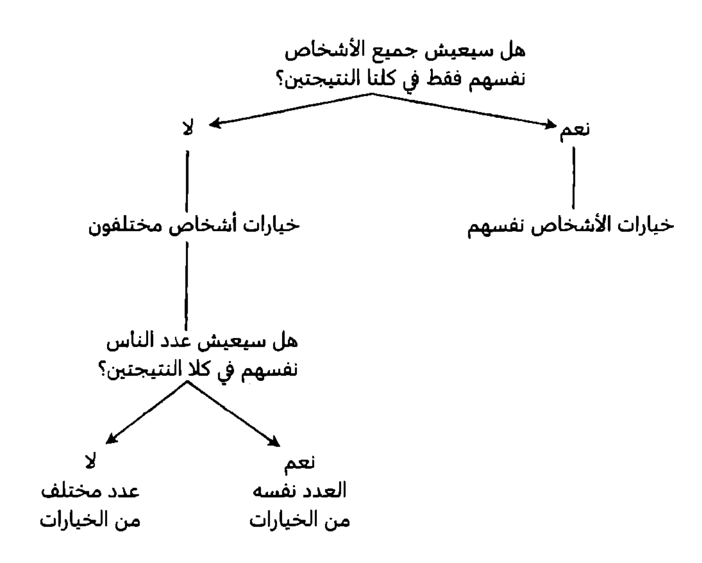
تصدق دعوى الاعتماد على الزمن الخاصة بي. تنطبق هذه الدعوى على الجميع. لقد حُبِل بك في وقت محدد. والحقيقة أنّه لو لم يكن قد حُبِل بك خلال شهر من ذلك الوقت، لم **تكن** لتوجد أبدًا.

120. ثلاثة أنواع من الاختيار

ما لم نقم بتدمير النوع الإنساني، أو دمرته كارثة عالمية، سيعيش أشخاص لاحقًا غير موجودين الآن. هؤلاء هم **ناس المستقبل**. لقد منح العلم جيلنا قدرة كبيرة على التأثير في هؤلاء الأشخاص والتنبؤ بهذه الآثار.

يثير نوعان من التأثير أسئلة محيِّرة. يُمكننا التأثير على هويات الأشخاص في المستقبل، أو على الأشخاص **الذين** سيعيشون لاحقًا. ويمكننا التأثير على عدد أشخاص المستقبل. تعطينا هذه الآثار أنواعًا مختلفة من الاختيار.

عند مقارنة أي عملين، يُمكننا أن نسأل:



يؤثر عدد الخيارات المختلفة على عدد الأشخاص وهوياتهم في المستقبل معًا. يؤثر عدد الخيارات نفسها على هُويات أشخاص المستقبل، ولكنه لا يؤثر على عددهم. لا تؤثر خيارات الناس نفسها على أي منهما.

121. أي مثقال يجب أن نعطيه لمصالح الناس في المستقبل؟

ينصب معظم تفكيرنا الأخلاقي حول اختيارات الأشخاص نفسها. إن هذه الخيارات، كما سأبين ذلك، ليست كثيرة كما يفترض معظمنا. سيكون للكثير من خياراتنا في الواقع بعض التأثير على كل من هُويات وعدد الناس في المستقبل. بيد أنّه لا يُمكننا، في معظم هذه الحالات، التنبؤ بما ستكون عليه الآثار المعينة، يُمكن تجاهل هذه الآثار أخلاقيًا. يُمكننا التعامل مع هذه الحالات كما لو كانت اختيارات الأشخاص نفسها.

في بعض الحالات، يُمكننا أن نتوقع أن فعلًا ما قد يكون أو سيكون ضد مصالح الناس في المستقبل. يُمكن أن يصدق ذلك عندما نقوم باختيار الأشخاص نفسه. في مثل هذه الحالة، أيًا كان ما نختاره، سيعيشه كل وفقط كل الأشخاص إلى الأبد. بعض هؤلاء الأشخاص سيكونون أشخاص المستقبل. بما أن هؤلاء الأشخاص سيوجدون أيًا كان ما نختاره، فيمكننا إمّا الإضرار بهم أو إفادتهم بطريقة مباشرة.

لنفترض أني أترك بعض الزجاج المكسور في الغابة. وبعد مئة عام جَرحَ هذا الزجاج طفلًا. سيكون فعلي هذا قد أضرّ بالطفل. لو كنتُ قد دفنتُ الزجاج بأمان، لمشي هذا الطفل في الغابة دون أن يصاب بأذى.

هل يُشكّل فارقًا أخلاقيًا كونُ الطفل الذي أُضِرّ به لا يُوجد الآن؟

من وجهة نظر أولى، لا تشمل المبادئ الأخلاقية سوى الأشخاص الذين يُمكنهم **المعاملة بالمثل** أو يؤذون ويفيدون بعضهم. ما دام ليس بإمكان هذا الطفل إيذائي أو إفادتي، كما يُمكن أن نفترض بشكل معقول، فإن الضرر الذي تسببت فيه لهذا الطفل ليس له أهمية أخلاقية. أسلم بأننا يجب أن نرفض هذا الرأي[1].

يزعم بعض الكتاب أنّه على الرغم من أننا يجب أن نشعر بالقلق حيال التأثيرات على الأشخاص في المستقبل، فإنّ كوننا أقل اهتمامًا بالآثار في المستقبل البعيد له ما يبرره أخلاقيًا. هذه وجهة نظر مشتركة في اقتصاديات الرفاه وتحليل التكلفة والفائدة. طبقا لوجهة النظر هذه، يُمكننا **خصم** التأثيرات البعيدة لأفعالنا وسياساتنا، بمعدل معين قدره **ن** في المئة سنويًا. وهذا ما يُسمّى **معدل الخصم الاجتماعي**.

(1) للأسباب التي قدمها بريان باري (Brian Barry) في مقاله: «ظروف العدالة والأجيال المستقبلية»، ضمن سيكورا وباري (SIKORA AND BARRY).

هب أننا نفكر في كيفية التخلص الآمن من المادة المشعة التي تسمى **النفايات النووية**. إذا كنّا نؤمن بمعدل الخصم الاجتماعي، فلن نهتم بالأمان إلّا في المستقبل القريب. لن نشعر بالقلق حيال حقيقة أن بعض النفايات النووية ستظل نشطة إشعاعيًا لآلاف السنين. بمعدل خصم قدره خمسة في المئة، تُعد وفاة واحدة في العام المقبل أكثر من مليار وفاة بعد خمسمائة سنة. من وجهة النظر هذه، يُمكن الآن اعتبار الكوارث في المستقبل البعيد تافهة أخلاقيًا.

كما تشير هذه الحالة، فإن معدل الخصم الاجتماعي لا يُمكن الدفاع عنه. يرتبط البعد الزمني تقريبًا ببعض الحقائق المهمة، مثل القدرة على التنبؤ. ولكن، كما ذكرت في الملحق واو، فإن هذه الارتباطات صعبة للغاية كي تمكن من تعليل معدل الخصم الاجتماعي. **لا** تنخفض الأهمية الأخلاقية الحالية للأحداث المستقبلية بمعدل ن في المئة كل سنة. ليس للبعد في الزمن في حد ذاته أهمية أكبر من البعد في المكان. لنفترض أنّي رميت سهمًا نحو غابة بعيدة، حيث جرحت شخصًا ما. إذا كان يجب أن أعرف أنّه قد يوجد شخص ما في هذه الغابة، فأنا مذنب بالإهمال الجسيم. ونظرًا لأن هذا الشخص بعيد، لا يُمكنني تحديد الشخص الذي أضر به. لكن هذا ليس عذرًا. وليس عذرًا كذلك كون هذا الشخص بعيدًا. يجب أن ندّعي الدعاوى نفسها حول التأثيرات على الأشخاص البعيدين زمنيًا.

122. طفل فتاة قاصر

إن الناس في المستقبل، من ناحية ما، مختلفون عن الناس البعيدين. يُمكننا التأثير على هويتهم. والعديد من أعمالنا لها هذا التأثير.

تخلق هذه الحقيقة مشكلة. قبل أن أصف هذه المشكلة، سأكرر بعض الملاحظات الأولية: أفترض أن شخصًا ما قد يكون أسوأ حالًا من شخص آخر، بطرق أخلاقية مهمة، وبقدر أكثر أو أقل. لكنني لا أفترض أن هذه المقارنات يُمكن أن تكون دقيقة حتى من حيث المبدأ. أفترض أن هناك مقارنة تقريبيّة أو جزئية فقط. بناء على هذا الافتراض، يُمكن أن يصدق بالنسبة إلى شخصين ألّا يكون أيًّا منهما أسوأ حالًا من الآخر، لكن هذا لا يعني أنّ هذين الشخصين في حالة جيدة تمامًا.

يمكن اعتبار «أسوأ حالًا» إشارة، إمّا إلى درجة سعادة شخص ما، أو بشكل أكثر دقة لمستوى معيشته، أو تشير بشكل أوسع إلى جودة حياته.

وبما أنَّها الأوسع، سأستخدم في أغلب الأحيان عبارة «جودة الحياة». وأسمّي أيضًا حيوات معينة «تستحق العيش». يُمكن تجاهل هذا الوصف من قبل أولئك الذين يعتقدون أنَّه لا يُمكن أن توجد حياة لا تستحق العيش. لكنني أعتقد، مثل العديد من الأشخاص الآخرين، أنَّه يُمكن أن توجد مثل هذه الحيوات. أخيرًا، أوسّع الاستعمال العادي للعبارة «تستحق العيش». إذا كان لأحد شخصين جودة حياة أقل، فسأسمّي حياته إلى هذا الحد «بالكاد تستحق العيش».

عند التفكير في أشخاص المستقبل، يجب علينا الإجابة عن سؤالين:

(1) إذا تسببنا في وجود شخص ما، من ستكون له حياة تستحق العيش؟ هل سنفيد عندئذ هذا الشخص؟

(2) هل سنفيد أيضًا هذا الشخص إذا كان أحد أفعالنا جزءًا بعيدًا، ولكنه ضروري، من سبب وجوده؟

إنهما سؤالان صعبان. إذا أجبنا بنعم على كليهما، سأقول إننا نعتقد أن **التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد**.

بعض الناس يجيبون عن (1) بنعم وعن (2) بلا. يقدّم هؤلاء الأشخاص إجابتهم الثانية لأنهم يستعملون «يفيد» بمعناها العادي. كما ذكرت في المبحث 25، يجب علينا لأغراض أخلاقية توسيع استخدامنا لـ «يفيد». إذا أجبنا عن (1) بنعم، فعلينا الإجابة عن (2) بنعم.

يجيب الكثير من الناس على كلا السؤالين بلا. قد يقول هؤلاء الأشخاص: «إننا نفيد شخصًا ما إذا صدق أننا لو لم نفعل ما فعلناه، لكان ذلك أسوأ بالنسبة إلى هذا الشخص. لو لم نتسبب في وجود شخص ما، لما كان ذلك أسوأ بالنسبة إلى هذا الشخص».

أعتقد أنَّه في الوقت الذي يُمكن الدفاع عن الإجابة بلا عن كلا السؤالين، يُمكن الدفاع أيضًا عن الإجابة بنعم عنهما. لقد كتبت الملحق زاي لأولئك الذين يشكّون في هذا الاعتقاد الثاني. بما أنّني أعتقد أنَّه من الممكن الدفاع عن ادّعاء وإنكار كون التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد، فسأناقش الآثار المترتبة عن كلا الرأيين.

هب أن:

فتاة عمرها أربع عشرة سنة: تختار هذه الفتاة إنجاب طفل.

ونظرًا لأنها صغيرة جدًا، فإنّها تمنح طفلها بداية حياة سيّئة. على الرغم من أن ذلك سيكون له آثارٌ سيّئة طوال حياة هذا الطفل، فإن حياته، كما هو متوقع، ستستحق العيش. لو انتظرت هذه الفتاة بضع سنوات، لأنجبت طفلًا مختلفًا، وكانت ستحقق له بداية حياة جيدة.

بما أن مثل هذه الحالات أصبحت شائعة، فإنّها تُثير مشكلة عملية[1]. كما أنّها تثير مشكلة نظرية.

لنفترض أننا حاولنا إقناع هذه الفتاة بضرورة الانتظار. وزعمنا: «إذا أنجبت طفلًا الآن، فستندمين على ذلك قريبًا. وإذا انتظرت، فسيكون هذا أفضل لك». فأجابت: «هذا من شأني. حتى لو كنت أفعل ما هو أسوأ بالنسبة إليّ، لدي الحق في فعل ما أريد».

فأجبنا: «هذا ليس شأنك بشكل كلي. يجب ألّا تفكري في نفسك فقط، بل في طفلك أيضًا. سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إليه إذا أنجبته الآن. أما إذا أنجبته في وقت لاحق، فستمنحينه بداية حياة أفضل».

هب أننا فشلنا في إقناع هذه الفتاة، فأنجبت طفلًا وهي في سن الرابعة عشرة. وكما توقعنا، فقد منحته بداية حياة سيّئة. هل كنا على حق في الادّعاء بأن قرارها كان أسوأ بالنسبة إلى طفلها؟ لو كانت قد انتظرت، لما وجد هذا الطفل. وعلى الرغم من بدايته السيّئة، فإن حياته تستحق العيش. لنفترض أولًا أننا لا نعتقد أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد. يجب أن نسأل: «إذا عاش شخص ما حياة تستحق العيش، فهل هذا أسوأ لهذا الشخص من عدم وجوده بتاتًا»؟ يجب أن تكون إجابتنا لا. لنفترض بعد ذلك أننا نعتقد أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد. وفق هذا الرأي، يفيد قرار هذه الفتاة طفلها.

وفق كلا الرأيين، لم يكن قرار هذه الفتاة أسوأ بالنسبة إلى طفلها. عندما نرى هذا، هل نغيّر رأينا حول هذا القرار؟ هل سنتوقف عن تصديق أنّه كان من الأفضل لو أن هذه الفتاة انتظرت حتى تتمكن من إعطاء طفلها الأول بداية حياة أفضل؟ ما يزال لدي هذا الاعتقاد، مثلما يفعل معظم أولئك الذين يفكرون في هذه الحالة. لكن لا يُمكننا الدفاع عن هذا الاعتقاد

(1) انظر حمل المراهقات في سياق عائلي: آثاره على قرارات السياسة العامة (Teenage Pregnancy in a Family Context: Implications for Policy Decisions)، حررته ثيودورا أومس (Theodora Ooms) (بنت بارفيت)، مطبوعات جامعة تمبل، فيلادلفيا، 1981.

بالطريقة الطبيعية التي اقترحتها. لا يُمكننا الادِّعاء بأن قرار هذه الفتاة كان أسوأ بالنسبة إلى طفلها. فما الاعتراض على قرارها؟ يوضع هذا السؤال لأنه سيولد، في النتيجتين المختلفتين، شخصان مختلفان. لذلك سأسمّيها **مشكلة اللاهُوية**[1].

يمكن القول:

بمعنى ما، **كان** قرار هذه الفتاة أسوأ بالنسبة إلى طفلها. عند محاولة إقناع هذه الفتاة بعدم إنجاب طفل الآن، يُمكننا استخدام جملة «طفلها» والضمير «هو» ليشمل **أي** طفل قد تنجبه. لا ينبغي أن تحيل هاتان الكلمتان على طفل واحد بعينه. يُمكننا أن ندعي حقا: «إذا لم تنجب هذه الفتاة طفلها الآن، بل انتظرت وأنجبته لاحقًا، فلن يكون **هو** الطفل عينه. فإذا أنجبته في وقت لاحق، سيكون طفلًا مختلفًا». باستعمال هذه الكلمات على هذا النحو، يُمكننا أن نوضح لماذا سيكون من الأفضل لو انتظرت هذه الفتاة. يُمكننا أن ندّعي:

> (أ) يكمن الاعتراض على قرار هذه الفتاة في أنّه سيكون على الأرجح أسوأ لطفلها. لو انتظرت، فربما كانت ستمنحه بداية حياة أفضل.

برغم أننا نستطيع حقا تقديم هذه الدعوى، فإنّها **لا** تفسر الاعتراض على قرار هذه الفتاة. يصبح ذلك واضحًا بعد أن أنجبت طفلها. تشير جملة «طفلها» الآن بشكل طبيعي إلى هذا الطفل بعينه. **ولم** يكن قرار هذه الفتاة أسوأ بالنسبة إلى **هذا** الطفل. برغم أن هناك معنى تكون فيه (أ) صحيحة، فإن (أ) لا تعتمد على مبدأ أخلاقي مألوف.

بناء على أحد مبادئنا المألوفة، يعتبر اعتراضًا على اختيار شخص ما إذا كان هذا الاختيار أسوأ لأي شخص معين آخر أو معارضًا لمصالحه. إذا زعمنا أن قرار هذه الفتاة كان أسوأ بالنسبة إلى طفلها، فلا يُمكننا أن ندعي أنّه كان أسوأ بالنسبة إلى شخص معين. لا يُمكننا أن ندّعي، بالنسبة إلى طفلها، أن قرارها كان أسوأ بالنسبة **إليه**. يجب أن نعترف، في الدعوى (أ)، أن جملة «طفلها» لا تشير إلى طفلها.

لا تتعلق (أ) بما هو جيد أو سيئ لأي شخص معين يعيش على الإطلاق. تعتمد (أ) على مبدأ جديد، يجب أن يُفسّر ويُعلّل.

---

(1) سمى كافكا (KAVKA) هذه المشكلة **مفارقة الأفراد المستقبليين**. انظر كافكا (4).

إذا بدا أنّ (أ) تعتمد على مبدأ مألوف، فذلك لأن لها معنيين. وإليكم مثال آخر: يظهر جنرال مهارة عسكرية إذا كانت تجعله، في العديد من المعارك، دائمًا في الجانب المنتصر. ولكن هناك طريقتان للقيام بذلك: قد يحقق انتصارات، أو ربما يغير دائمًا الجانبين عندما يكون على وشك الخسارة. لا يُظهر الجنرال أي مهارة عسكرية إلا إذا كان يُحقق دائمًا جانبه المنتصر بالمعنى الثاني فقط.

أي مبدأ تعتمده (أ)؟ يجب أن نصوغ المبدأ بطريقة توضح نوع الاختيار الذي ينطبق عليه. إنَّها عدد الخيارات نفسه، والتي تؤثر على هُويّات الأشخاص في المستقبل، ولكنها لا تؤثر على أعدادهم. قد نقترح:

> **دعوى جودة العدد نفسها:** أو جا: إذا كان في أي نتيجتين محتملتين سيعيش العدد نفسه من الناس، فسيكون من الأسوأ أن يكون الذين يعيشون هم الأسوأ حالًا، أو لديهم جودة حياة أقل، من أولئك الذين كان من الممكن أن يعيشون.

إنّ هذا الادّعاء معقول. ويلزم عنها ما نعتقده بخصوص الفتاة البالغة من العمر أربع عشرة سنة. من المحتمل أن يكون الطفل الذي أنجبته الآن أسوأ حالًا من الطفل الذي كانت ستنجبه في ما بعد، نظرًا لأنّ هذا الطفل الآخر كان سيبدأ حياة أفضل. لو كان هذا صحيحًا، فسيلزم عن جا أن هذا أسوأ هاتين النتيجتين. يلزم عن جا أنّه كان من الأفضل أن تنتظر هذه الفتاة وأن تنجب طفلًا في وقت لاحق.

قد نقلص من الادّعاء بالقول إنّه كان من الأفضل، بالنسبة إلى الطفل الحالي لهذه الفتاة، لو لم يوجد أبدًا. غير أننا إذا زعمنا في وقت سابق أنّه سيكون من الأفضل لو انتظرت هذه الفتاة، فهذا ما يجب علينا ادعاؤه. لا يُمكننا تقديم دعوى باستمرار ورفض الدعوى نفسها لاحقًا. إذا كان (1) في عام 1990 **سيكون** من الأفضل لو انتظرت هذه الفتاة وأنجبت طفلًا في وقت لاحق، ثم (2) في عام 2020 **كان سيكون** من الأفضل لو أنّها انتظرت وأنجبت طفلًا في وقت لاحق. و(2) تستلزم (3) كان من الأفضل لو لم يكن الطفل الذي أنجب طفلها الفعلي. إذا لم نستطع قبول (3)، يجب أن نرفض (1).

أقترح أنّه بعد التفكير، يُمكننا قبول (3). أعتقد أنّي لو **كنت** الطفل الحقيقي لهذه الفتاة، لأمكنني قبول (3). لا يلزم عن (3) أن وجودي **سيئ**، أو غير مرغوب فيه جوهريًا من الناحية الأخلاقية. يكمن الادّعاء في أنّه

نظرًا لأنّ الطفل المولود لاحقًا كان من المحتمل أن يعيش حياة أفضل من حياتي، فقد كان من الأفضل لو أن والدتي انتظرت، وأنجبت طفلًا لاحقًا. لا ينبغي أن يلزم عن هذه الدعوى أنّي يجب أن آسف عقلانيًا أنّها أنجبتني، أو أنّها يجب أن تندم على ذلك عقلانيًا. بما أنّه كان من الأفضل لو انتظرت، فربما كان عليها أن تشعر ببعض الندم الأخلاقي. ومن المحتمل أن يصدق أنّها جعلت النتيجة أسوأ بالنسبة إليها. بيد أنّه حتى لو كان هذا صحيحًا، فإنه لا يُثبت أنّها يجب أن تندم عقلانيًا على فعلها، مع مراعاة كل الأشياء. إذا كانت تحبني، أنا طفلها الفعلي، فهذا يكفي لمنع الادّعاء بأنها غير عقلانية متى لم يكن لديها مثل هذا الندم[1]. حتى لو كانت جا تستلزم دعوى مثل (3)، أستنتج أنّه يُمكننا قبول جا.

على الرغم من أن جا مقبولة، فإنّها لا تحل مشكلة اللاهُوية. تشمل جا فقط الحالات التي سيعيش فيها دائمًا العدد نفسه من الناس بنتائج مختلفة. نحتاج إلى دعوى تشمل الحالات التي ستعيش فيها دائمًا أعداد مختلفة بنتائج مختلفة. يُمكن أن تبرز مشكلة اللاهُويّة في هذه الحالات.

نظرًا لأنّ جا مقيدة، يُمكن تبريرها بعدة طرق مختلفة. توجد العديد من المبادئ التي تلزم عنها جا، لكنها تتعارض عند تطبيقها على عدد الخيارات المختلفة. يجب أن نقرر أي هذه المبادئ، أو أي مجموعة من المبادئ يجب أن نقبلها. لنسمّ ما يجب أن نقبله **النظرية س**. ستحل س مشكلة اللاهُوية في عدد الخيارات المختلفة. وسيخبرنا س كيف يجب تعليل جا، أو تفسيرها تمامًا.

في حالة الفتاة البالغة من العمر أربع عشرة سنة، لسنا مجبرين للجوء إلى جا. إذ توجد حقائق أخرى يُمكننا اعتمادها، مثل التأثيرات على الآخرين. غير أن المشكلة يُمكن أن تنشأ في شكل أنقى.

123. كيف يُمكن ألّا يكون التقليل من جودة الحياة سيّئًا بالنسبة إلى أي أحد؟

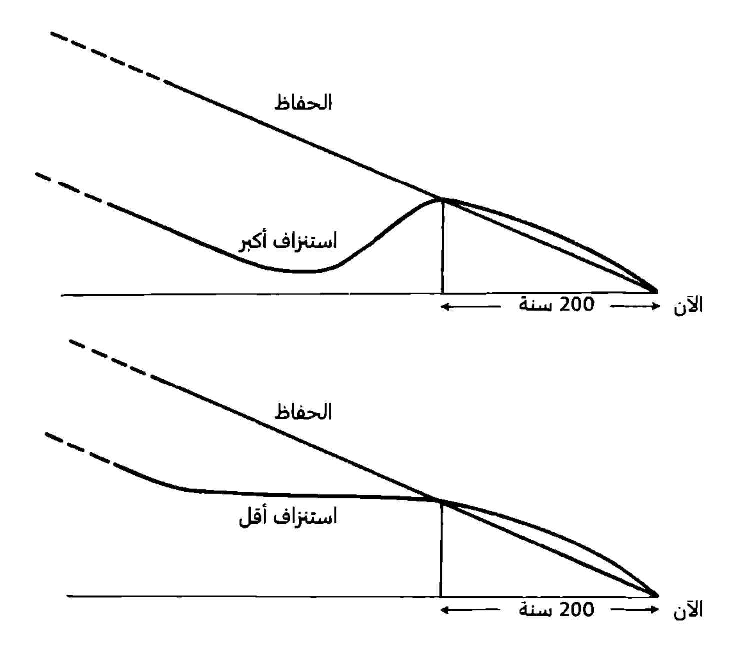
هب أننا نختار بين سياستين اجتماعيتين أو اقتصاديتين. وهب أنّه وفق إحدى السياستين، سيكون مستوى المعيشة أعلى قليلًا خلال القرن المقبل. يستلزم هذا التأثير الآخر. ليس صحيحًا أن الأشخاص المعنيين نفسهم سيكونون، بغض النظر عن السياسة التي نختارها، موجودين

(1) انظر أدامس (3).

في المستقبل البعيد. نظرًا لتأثير سياستين من هذا القبيل على تفاصيل حياتنا، فسيصدق على مر الزمن أنّه سيتزوج الأشخاص، وفق سياسات مختلفة، من أشخاص مختلفين. وحتى ضمن الزيجات نفسها، سيتم إنجاب الأطفال بشكل متزايد على مر الزمن في أوقات مختلفة. وكما بينت، إن الأطفال الذين حُبِل بهم قبل أكثر من شهر أو في وقت لاحق سيكونون في الحقيقة أطفالًا مختلفين. وبما أن الاختيار بين سياستينا سيؤثر على توقيت عمليات الحبَل اللاحقة، فإن بعض الأشخاص الذين وُلدوا لاحقًا سيكونون مدينين بوجودهم لاختيارنا إحدى السياستين. لو كنا قد اخترنا السياسة الأخرى، لما وجد هؤلاء الأشخاص المعنيين على الإطلاق. وستزداد باطراد، مثل تموّجات في مسبح، نسبة أولئك الذين سيولدون في ما بعد والذين سيدينون بوجودهم لاختيارنا. يُمكننا أن نفترض بشكل معقول أنّه بعد قرن أو قرنين من الزمان، لن يوجد شخص يعيش في مجتمعنا سيكون قد ولد أيًا كانت السياسة التي اخترناها. (قد يكون من المفيد التفكير في هذا السؤال: كم منا يستطيع أن يدّعي حقًّا، «حتى لو لم يتم اختراع السكك الحديدية والسيارات بتاتًا، كنت سأولد مع ذلك»؟).

كيف يخلق هذا مشكلة؟ لننظر في ما يلي:

> **استنزاف**: باعتبارنا مجتمعًا، يجب أن نختار بين استنزاف أنواع معينة من الموارد أو الحفاظ عليها. إذا اخترنا الاستنزاف، فإنّ جودة الحياة ستكون على مدى القرنين المقبلين أعلى قليلًا مما ستكون عليه لو اخترنا المحافظة على الموارد. لكنها ستكون في وقت لاحق، بعد عدة قرون، أقل بكثير مما لو اخترنا المحافظة على الموارد. قد يكون ذلك لأنه كان يتعين على الناس، في بداية هذه الفترة، إيجاد بدائل للموارد التي استنزفناها. يجدر بنا التمييز بين صيغتين من هذه الحالة. ستكون تأثيرات السياستين المختلفتين كما هو موضح أدناه.



لا يُمكننا أن نعرف أبدًا، بمثل هذا التفصيل، أن آثار سياستين ستكون على هذا النحو. لكن هذا ليس اعتراضًا على هذه الحالة. يُمكن التنبؤ بآثار مماثلة في بعض الأحيان. ولا يهم أن هذه الحالة المتخيلة بسيطة بشكل مصطنع، نظرًا لأن هذا يوضح الأسئلة ذات الصلة فقط.

لنفترض أننا اخترنا الاستنزاف، وأن له أحد التأثيرين الموضحين في المخطط الخاص بي. هل خيارنا أسوأ بالنسبة إلى الجميع؟

نظرًا لأننا اخترنا الاستنزاف، فإن ملايين الناس سيحظون، خلال عدة قرون، بجودة حياة أقل بكثير. إن جودة الحياة هذه أقل بكثير، ليس مما هي عليه الآن، بل مما كانت ستكون عليه لو أننا اخترنا المحافظة على الموارد. تستحق حياة هؤلاء الناس العيش، ولو اخترنا المحافظة على الموارد؛ لما وُجد هؤلاء الأشخاص المعينون على الإطلاق. لنفترض أننا لا نسلّم بأن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد. يجب أن نسأل: «إذا كان هناك أشخاص معينون يعيشون حياة تستحق العيش، فهل هذا أمر أسوأ

بالنسبة إلى هؤلاء الناس مما لو لم يوجدوا بتاتًا»؟ يجب أن تكون إجابتنا لا. لنفترض بعد ذلك أننا نسلّم بأن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد. بما أن حياة هؤلاء الأشخاص في المستقبل ستكون جديرة بالعيش، ولن يكونوا موجودين لو اخترنا المحافظة على الموارد، فإن اختيارنا للاستنزاف ليس غير سيّئ بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص فقط، أي **يفيدهم**.

وفق كلا الجوابين، لن يكون خيارنا أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص في المستقبل. علاوة على ذلك، عندما نفهم الحالة، نعلم أن هذا صحيح. إذ نعلم أنّه حتى لو أدى ذلك إلى انخفاض كبير في جودة الحياة لعدة قرون، فلن يكون خيارنا أسوأ بالنسبة إلى أي شخص يعيش على الإطلاق.

هل يُحدث هذا فارقًا أخلاقيًا؟ توجد ثلاث وجهات نظر: قد يحدث كل الفارق، أو بعض الفارق، أو لا فارق. قد لا يوجد أي اعتراض على خيارنا، أو اعتراض ما، أو قد يكون الاعتراض بالقوة نفسها.

يعتقد البعض أن **ما هو سيئ يجب أن يكون سيّئًا لشخص ما**. وفق هذا الرأي، لا يوجد اعتراض على خيارنا. بما أنّه لن يكون سيئًا لأحد؛ لا يُمكن أن يكون لخيارنا تأثير سيئ. لا يوفر الانخفاض الكبير في جودة الحياة أي سبب أخلاقي لعدم اختيار الاستنزاف.

يقبل بعض الكتاب هذا الاستنتاج[1]. لكن هذا غير معقول تمامًا. قبل أن ننظر في حالات من هذا النوع، قد نقبل إن ما هو سيّئ يجب أن يكون سيّئًا لشخص ما. غير أن حالة الاستنزاف تُبيّن، في نظري، أنّه يجب أن نرفض هذا الرأي. يجب أن يوفّر التخفيض الكبير في جودة الحياة سببًا أخلاقيًا **معينًا** لعدم اختيار الاستنزاف، وهذا ما يعتقده معظم أولئك الذين ينظرون في حالات من هذا النوع.

إذا كان هذا هو ما نعتقد، يجب أن نسأل سؤالين:

(1) ما السبب الأخلاقي في عدم اختيار الاستنزاف؟

(2) هل يُحدث فارقًا أخلاقيًا كون هذا التخفيض في جودة الحياة لن يكون أسوأ بالنسبة إلى أي أحد؟ هل سيكون هذا التأثير أسوأ، له مثقال أخلاقي أكبر، إذا **كان** أسوأ بالنسبة إلى أشخاص معينين؟

(1) انظر ت. شوارتز (T. Schwartz)، «التزامات تجاه الأجيال القادمة (Obligations to Posterity)»، في سيكورا وباري.

أسمي حاجتنا للإجابة عن (1)، وعن أسئلة أخرى مشابهة، مشكلة اللاهُوية. تنشأ هذه المشكلة لأنّ هُويّات الأشخاص في المستقبل البعيد يُمكن أن تتأثر بسهولة بالغة. يعتقد بعض الناس أن هذه المشكلة مجرد مماحكة. لكن رد الفعل هذا غير مبرر. تنشأ المشكلة بسبب الحقائق السطحية حول جهازنا التناسلي. غير أنّها وإن كانت تنشأ بطريقة سطحية، لكنّها مشكلة حقيقية. عندما نختار بين سياستين اجتماعيتين أو اقتصاديتين، من النوع الذي وصفته، **ليس صحيحًا** أنّه سيكون في المستقبل البعيد الأشخاص نفسهم سيوجدون أيًا كان اختيارنا. ومن ثَمَّ **ليس صحيحًا** أنّ اختيار مثل الاستنزاف سيكون ضد مصالح الناس في المستقبل. لا يُمكننا رفض هذه المشكلة بحجة **أن** هذا صحيح.

نُجيب جُزئيًا عن السؤال (1) إذا لجأنا إلى جا. وفق هذه الدعوى، إذا كانت الأعداد ستكون هي نفسها، فسيكون الأمر أسوأ إذا كان للذين يعيشون حياة أقل جودة من أولئك الذين كان يفترض أن يعيشوا. ولكن يُمكن أن تنشأ المشكلة في الحالات التي يكون فيها، بنتائج مختلفة، أعداد مختلفة من الناس. لتغطية هذه الحالات، نحتاج إلى النظرية س؛ وحدها س ستفسر كيف يجب تعليل جا، وتقديم حل كامل لمشكلتنا.

124. لماذا لا يُمكن للاعتماد على الحقوق أن يحلّ المشكلة بشكل تام؟

هل يُمكننا حل مشكلتنا من خلال اعتماد حقوق الناس؟ لنعد النظر في حالة الفتاة البالغة من العمر أربع عشرة سنة. من خلال إنجاب طفلها وهي قاصر، أعطته بداية حياة سيِّئة. يُمكن الادِّعاء: «إن الاعتراض على قرار هذه الفتاة يكمن في أنّها تنتهك حق طفلها في بداية حياة جيدة».

حتى لو كان لهذا الطفل هذا الحق، فلا يُمكن تحقيقه. لم يكن بإمكان هذه الفتاة إنجاب **هذا** الطفل عندما كانت امرأة ناضجة. قد يزعم البعض: بما أنّه لا يُمكن تحقيق هذا الحق للطفل؛ فلا يُمكن الادِّعاء بأن هذه الفتاة قد انتهكت حقه. قد يرد المعترِض قائلًا: «من الخطأ التسبب في وجود شخص ما إذا علمنا أن هذا الشخص سيكون له حق لا يُمكن تحقيقه». هل يُمكن أن يكون هذا هو الاعتراض على قرار هذه الفتاة؟[1]

قبل بضع سنوات، استحسن سياسي بريطاني حقيقة كون عدد حالات

(1) تم اقتراح هذا الشكل من الاعتراض في تولي (TOOLEY).

الحمل في سن المراهقة في العام السابق أقل. فكاتب رجل في منتصف العمر، وُلد عندما كانت أمه في الرابعة عشرة من عمرها، صحيفة **التايمز** معبرًا عن غضبه من هذا الرأي، واعترف بأن سنواته الأولى كانت صعبة بالنسبة إليه وإلى أمه، لأنّ والدته كانت صغيرة جدًّا. لكن حياته الآن تستحق العيش. هل اقترح السياسي أنّه كان من الأفضل لو أنّه لم يولد قط؟ بدا له هذا الاقتراح شنيعًا.

كان السياسي يقترح ذلك بشكل ضمني. من وجهة نظر السياسي، كان من الأفضل لو أن والدة هذا الرجل انتظرت لعدة سنوات قبل إنجاب الأطفال. أعتقد أننا يجب أن نقبل هذا الرأي. لكن هل يُمكننا تفسير هذا الرأي بشكل معقول من خلال الادّعاء بأنّ هذا الرجل الغاضب كان له حقٌّ لم يتحقق؟

أعتقد أننا لا نستطيع ذلك. لنفترض أن لديّ الحق في الخصوصية. فأطلب منك الزواج. إذا وافقتِ، فأنت لا تتصرفين بشكل خاطئ، من خلال انتهاك حقي في الخصوصية. بما أنّني سعيد لأنك تتصرفين على هذا النحو **أتنازل** عن هذا الحق في ما يتعلق بك. ينطبق ادّعاء مماثل على كاتب الرسالة الغاضب في التايمز. بناء على الاقتراح الوارد أعلاه، يحق لهذا الرجل أن تلده امرأة ناضجة، التي من شأنها أن توفر له بداية جيدة في الحياة. لكن والدة هذا الرجل تصرّفت بشكل خاطئ لأنها تسببت في وجوده مع حق لا يُمكن تحقيقه. لكن رسالة هذا الرجل تُظهر أنّه كان سعيدًا بكونه حيًّا. وينكر أنّ والدته تصرّفت بشكل خاطئ بسبب ما فعلته به. لو زعمنا بأن تصرّفها كان خاطئًا، لأنّ لديه حق لا يُمكن تحقيقه، لأمكنه القول: «أنا أتنازل عن هذا الحق». هذا من شأنه أن يُقوّض اعتراضنا على تصرف والدته.

كان من الأفضل لو انتظرت والدة هذا الرجل. ولكن هذا ليس بسبب ما فعلته بابنها الفعلي، بل بسبب ما كان يُمكن أن تفعله لأي طفل كان يُمكن أن تنجبه متى كانت ناضجة. يجب أن يكون الاعتراض لو أنّها انتظرت، لأمكنها أن تمنح لطفل آخر بداية أفضل في الحياة.

لنعد الآن إلى حالة الاستنزاف. هب أنّنا اخترنا استنزافًا أكبر. بعد أكثر من قرنين من الزمان، ستكون جودة الحياة أقل بكثير مما ستكون عليه لو اخترنا المحافظة على الموارد. لكن الأشخاص الذين سيعيشون في ذلك الوقت سيتمتعون بجودة حياة عالية بالقدر نفسه تقريبًا الذي ستكون عليه جودة حياتنا في القرن القادم. هل لهؤلاء الأشخاص حقوق يُمكن للمعترض التماسها؟

قد يُزعَم أنّ هؤلاء الأشخاص لديهم الحق في الحصول على نصيبهم من الموارد التي استنزفناها. لكن الناس ليس لديهم حقوق في حصة من مورد معين. لنفترض أننا استنزفنا موارد ما، لكننا اخترعنا تقنية ستمكّن خلفنا، برغم افتقارهم لهذا المورد، من الحصول على مجموعة الفرص نفسها. لن يوجد اعتراض على ما قمنا به. أكثر ما يُمكن ادّعاؤه هو أن الأشخاص في كل جيل لديهم الحق في مجموعة متساوية من الفرص، أو في التمتع بجودة حياة متساوية[1].

إذا اخترنا استنزافًا أكبر، فسيكون لأولئك الذين سيعيشون بعد أكثر من قرنين من الزمن فرصًا أقلّ، وجودة حياة أقل، من بعض الأجيال السابقة وبعض الأجيال اللاحقة. إذا كان للناس الحق في تكافؤ الفرص، وجودة حياة عالية متساوية، فإن التماس هذه الحقوق قد يوفر اعتراضًا ما على اختيارنا. لن يكون بإمكان أولئك الذين سيعيشون بعد أكثر من قرنين من الزمان الحصول على فرص أكبر، أو جودة حياة أعلى. لو اخترنا خلاف ذلك، لما وُجد هؤلاء الناس أبدًا. بما أنّه لا يُمكن تحقيق حقوقهم، فقد لا ننتهكها. ولكن قد يعترض، كما كان الحال من قبل، بكوننا نتسبب في وجود أشخاص لهم حقوق لا يُمكن تحقيقها.

ليس من الواضح أن هذا اعتراضٌ جيدٌ. إذا كان هؤلاء الناس يعرفون الحقائق، فلن يندموا على أننا تصرّفنا كما فعلنا. إذا كانوا سعداء بكونهم على قيد الحياة، فقد يكون رد فعلهم مثل الرجل الذي راسل **التايمز**، أي قد يتنازلون عن حقوقهم. ولكن، بما أننا لا نستطيع أن نسلّم بأن هذه هي الطريقة التي سيتفاعلون بها جميعًا، فقد يوفر التماس حقوقهم اعتراضًا على خيارنا.

هل يُمكن لهذا الالتماس توفير اعتراض على اختيارنا لاستنزاف **أقل**؟ في هذه الحالة، سيتمتع أولئك الذين سيعيشون بعد أكثر من قرنين بجودة حياة أعلى بكثير مما لدينا الآن. هل يُمكن أن ندّعي أن هؤلاء الناس لهم **الحق** في جودة حياة **أعلى**؟ أعتقد أنّ الجواب سيكون، وفق أي نظرية معقولة في الحقوق، هو: لا.

سيكون من المفيد تخيُّل مشكلة اللاهُوية. لنفترض أن جهازنا التناسلي كان مختلفًا تمامًا. ولنفترض أنّه مهما كانت السياسات التي نتّبعها،

(1) انظر ب. باري، «العدالة بين الأجيال في سياسة الطاقة»، في ماكلين وبراون (MACLEAN AND BROWN)، انظر أيضا باري (2).

سيعيش الأشخاص نفسهم أكثر من قرنين لاحقًا. سيكون الاعتراض على خيارنا كالآتي: من أجل فوائد صغيرة لنا ولأطفالنا، نمنع العديد من الأشخاص في المستقبل من الحصول على فوائد أكبر بكثير. بما أن هؤلاء الناس في المستقبل سيكونون أفضل حالًا منا، فإنّنا لا نتصرّف بشكل غير عادل. يجب أن يلتمس الاعتراض على اختيارنا مبدأ المنفعة.

هل يُمكن لهذا الاعتراض اعتماد الحقوق؟ فقط إذا اعتبرنا، مثل غودوين (Godwin)، مذهب المنفعة نظرية في الحقوق. لكل شخص، في نظر غودوين، الحق في الحصول على ما يفرض مبدأ المنفعة إعطاءه إياه. سيرفض معظم أولئك الذين يؤمنون بالحقوق هذا الرأي. إذ يفسّر الكثير من الأشخاص الحقوق باعتبارها ما **يحد** أو **يقيد** مبدأ المنفعة. يزعم هؤلاء الأشخاص أنّه من الخطأ انتهاك بعض الحقوق، حتى لو كان ذلك سيزيد بشكل كبير من الإجمالي الصافي للفوائد مطروحًا منه الأعباء. وفق مثل هذه النظرية، يتم إعطاء بعض الوزن لمبدأ المنفعة. وبما أن مثل هذه النظرية ليست نفعية، يُسمّى هذا المبدأ بشكل أفضل **مبدأ الإحسان**. إن هذا المبدأ هو جزء من هذه النظرية، والادّعاء بأن لدينا بعض الحقوق جزء آخر من هذه النظرية. سأسلم بأننا متى كنا نؤمن بالحقوق، فسيكون لك نوع النظرية الأخلاقية التي نقبلها.

لنعد إلى الحالة التي نتخيّل فيها مشكلة اللاهوية. إذا رفضنا وجهة نظر غودوين، فلن نعترض على اختيار استنزاف أقل من خلال التماس حقوق أولئك الذين سيعيشون في المستقبل البعيد. سيعتمد اعتراضنا مبدأ الإحسان. سيكون الاعتراض كالآتي: من أجل فوائد صغيرة لأنفسنا وأطفالنا نحرم أناس أفضل حالًا منا من فوائد أكبر بكثير. عندما أعتمد هذا اعتراضًا، لست بحاجة إلى الادّعاء بأنه يثبت أن خيارنا خاطئ. بل أزعم ببساطة أن حرماننا لهؤلاء الناس من فوائد أكبر بكثير، يوفر **سببًا** أخلاقيًا **ما** لعدم اتخاذ هذا الخيار.

إذا استعدنا الآن جهازنا التناسلي الفعلي، يختفي هذا السبب. انظر الناس الذين سيعيشون أكثر من قرنين لاحقًا. اختيارنا لـ «استنزاف أقل» لا يحرم هؤلاء الأشخاص من **أي** فائدة. لو اخترنا المحافظة على الموارد، ما كان ليفيد هؤلاء الأشخاص، لأنهم لن يوجدوا أبدًا.

عندما نسلم بمشكلة اللاهُوية، يتم تفسير سبب عدم اتخاذ هذا الخيار ليس من خلال التماس حقوق الناس، بل من خلال اعتماد مبدأ المنفعة.

عندما نستحضر مشكلة اللاهُوية، يختفي هذا السبب. وبما أن هذا السبب يعتمد مبدأ المنفعة، فإن ما تبرزه المشكلة هو أن هذا المبدأ غير مناسب، ويجب مراجعته. إننا بحاجة إلى حساب أفضل للإحسان، أو ما أسمّيه النظرية س.

يعتمد جزء من نظريتنا الأخلاقية على الإحسان، ويعتمد جزء آخر على حقوق الناس؛ لذلك لا ينبغي لنا أن نتوقع أن التماس الحقوق قد يسد الفجوة في مبدأ الإحسان غير المناسب الخاص بنا. يجب أن نتوقع، كما زعمت، أن اللجوء إلى الحقوق لا يُمكنه حل مشكلة اللاهُويّة بالكامل[1].

125. هل تحدث حقيقة اللاهُويّة فارقًا أخلاقيًا؟

عند محاولة مراجعة مبدأ الإحسان -محاولة العثور على نظرية س- يجب أن ننظر في الحالات التي ستوجد فيها، وبنتائج مختلفة، أعداد مختلفة من الناس. قبل أن ننتقل إلى هذه الحالات، يُمكننا أن نسأل عما نؤمن به بخصوص السؤال الآخر الذي ذكرته. لن يكون اختيارنا للاستنزاف أسوأ بالنسبة إلى أي أحد. هل يحدث هذا فارقًا أخلاقيًا؟

قد نكون قادرين على تذكّر وقت كنا نشعر فيه بالقلق إزاء التأثيرات على الأجيال المقبلة، ولكننا تجاهلنا مشكلة اللاهُويّة. ربما اعتبرنا أن سياسة من قبيل الاستنزاف ستكون ضد مصالح الناس في المستقبل. وعندما أُدركنا أن هذا خطأ، هل أصبحنا أقل اهتمامًا بالتأثيرات على الأجيال القادمة؟

عندما أدركت المشكلة، لم أصر أقلّ قلقًا. ويصدق الشيء نفسه على الكثير من الناس. سأقول إننا نقبل **وجهة نظر اللافارق**.

يجدر بنا التفكير في مثال مختلف:

> **البرامج الطبية**: هناك حالتان نادرتان، ج وك، لا يُمكن اكتشافهما من دون اختبارات خاصة. إذا كانت المرأة الحامل مصابة بالحالة ج، فسيؤدّي ذلك إلى إصابة الطفل الذي تحمله بإعاقة معيّنة. ويمكن لعلاج بسيط أن يمنع هذا التأثير. إذا كانت المرأة مصابة بالحالة ك عندما تحبَل بطفل، فسيؤدي

(1) لمزيد من المناقشة، انظر ج. وودوارد (J. WOODWARD)، «مشكل اللاهُويّة (The Non-Identity Problem)»، ضمن الأخلاق (Ethics) يوليوز، 1986.

ذلك إلى إصابة هذا الطفل بالإعاقة المعينة نفسها. لا يُمكن علاج الحالة ك، ولكنها تختفي دائمًا خلال شهرين. لنفترض بعد ذلك أننا خططنا لبرنامجين طبيين، غير أنّه يوجد تمويل لبرنامج واحد فقط؛ لذلك يجب إلغاء واحد. في البرنامج الأول، سيتم اختبار ملايين النساء أثناء الحمل. سيتم علاج اللواتي اكتشف أن لديهن الحالة ج. وفي البرنامج الثاني، سيتم اختبار ملايين النساء عندما يعتزمن أن يصبحن حوامل. سيتم تحذير من تبين أن لديها الحالة ك بأن تأجل الحمل لمدة شهرين على الأقـل، أي بعد أن تختفي هـذه الحالة غير القابلة للشفاء. لنفترض أخيرا أنّه يُمكننا التنبؤ بأن هذين البرنامجين سيحققان نتائج في العدد نفسه من الحالات. إذا وجد اختبار الحمل، فسيولد ألف طفل سليم سنويًا بدلًا من ألف طفل معاق. إذا وجد اختبار ما قبل الحمل، فسيُولد كل عام ألف طفل سليم بدلًا من ألف طفل معاق.

هل سيكون لهذين البرنامجين القدر نفسه من الأهمية؟ دعونا نلاحظ بعناية الفرق. نتيجة لأي من البرنامجين، فإن ألف زوج في السنة سيلدون طفلًا عاديًا بدلًا من ألف طفل معاق. ستكون هذه الأزواج مختلفة وفق البرنامجين. ولكن بما أن العددين سيكونان هما نفسيهما، فإن التأثيرات على الوالدين وعلى الآخرين ستكون متكافئة أخلاقيًا. إذا كان هناك فارق أخلاقي، فإن هذا يُمكن أن يكون فقط في التأثيرات على الأطفال.

لاحظ بعد ذلك أنّه عند الحكم على هذه التأثيرات، لا نحتاج إلى أي رأي حول الوضع الأخلاقي للجنين. يُمكننا أن نفترض أن الأمر سيستغرق سنة قبل أن يبدأ كلا النوعين من الاختبارات. عندما نختار بين البرنامجين، لا يكون قد تم الحمل بأي من الأطفال بعد. وكل أولئك الذين تم الحمل بهم سيصبحون راشدين. ومن ثَمّ لا ننظر في الآثار على الأجنة الراهنة، بل على الناس في المستقبل.لنفترض بعد ذلك أن الإعاقة المعنية، على الرغم من أنّها ليست تافهة، ليست قاسية لدرجة تشكك في كون الحياة تستحق العيش. حتى لو كان مخالفًا لمصلحتنا كوننا قد ولدنا، فإن ذلك لا يصدق على أولئك الذين يولدون بهذه الإعاقة.

بما أننا لا نستطيع تحمّل تمويل كلا البرنامجين، فأيهما يجب علينا تركه؟ بموجب وصف أول، سيكون لكل منهما التأثير نفسه. لنفترض أن

الحالتين ج وك هما السببان الوحيدان في هذه الإعاقة. سيكون مجموع الإصابات الآن ألفين من بين المولودين في كل عام. من شأن كل برنامج خفض مجموع الإصابات إلى النصف؛ سينخفض المجموع إلى ألف في السنة. إن الفرق هو التالي: إذا قررنا إلغاء اختبار الحمل، فسيصدق على أولئك الذين يولدون لاحقًا معاقون أنه، لولا قرارنا، لتم علاجهم. إذ سيكون قرارنا أسوأ لكل هؤلاء الناس. أما إذا قررنا بدلًا من ذلك إلغاء اختبار ما قبل الحمل، فسيوجد في ما بعد العدد نفسه من الأشخاص الذين يولدون بهذه الإعاقة. لكن لن يصدق بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص أنه، لولا قرارنا، لكان من الممكن علاجهم. فهؤلاء الناس مدينون بوجودهم لقرارنا. لو لم نقرر إلغاء اختبار ما قبل الحمل، لما كان لوالدي هؤلاء الأطفال المعاقين أن ينجبوهم. ولكان لديهم في وقت لاحق أطفال مختلفون. نظرًا لأن حياة هؤلاء الأطفال المعاقين تستحق العيش، فلن يكون قرارنا أسوأ بالنسبة إلى أي منهم.

هل يحدث هذا فارقًا أخلاقيًا؟ أم أن البرنامجين يستحقان القدر نفسه من الأهمية؟ هل كل ما يهم أخلاقيًا هو عدد حيوات المستقبل التي سيعيشها أشخاص عاديون بدلًا من المعاقين؟ أم يهم أيضًا إن كانت هذه الحيوات ستعاش من قبل الأشخاص عينهم؟

يجب أن نضيف تفصيلًا واحدًا إلى هذه الحالة. إذا قررنا إلغاء اختبار الحمل، فقد يعلم أولئك الذين يولدون في وقت لاحق معاقين أنّه لو كنا قد اتخذنا قرارًا مختلفًا، لكانوا قد عولجوا. قد تجعل مثل هذه المعرفة تحمّلَ إعاقتهم أمرًا صعبًا. لذلك يجب أن نفترض أنّه على الرغم من أنّه لم يتم إخفاء هذه الحقيقة عن قصد، فإن هؤلاء الناس لا يعرفونها.

مع إضافة هذا التفصيل، أعتبر البرنامجين متساويين في الأهمية. أعرف بعض الأشخاص الذين لا يقبلون هذه الدعوى؛ لكنني أعرف الكثير ممن يقبلونها.

رد فعلي ليس مجرد حدس. إنّه الحكم الذي توصّلتُ إليه عن طريق الاستدلال التالي: أيًا كان البرنامج الذي يتم إلغاؤه، سيكون هناك في ما بعد العدد نفسه من الأشخاص الذين يعانون من هذه الإعاقة. سيكون هؤلاء الأشخاص مختلفين في النتيجتين اللتين تعتمدان على قرارنا. وهناك ادّعاء ينطبق على واحدة فقط من هاتين المجموعتين من الأشخاص المعاقين. على الرّغم من أنّهم لا يعرفون هذه الحقيقة، إلّا أنّه كان من الممكن علاج

الأشخاص في إحدى المجموعتين. لذلك أسأل: «إذا وُجد أشخاص يعانون من عائق، فإن حقيقة أنّهم معاقون أمر سيئ. هل سيكون الأمر **أسوأ** لو كان من الممكن، من دون علمهم، أن تُعالَج إعاقتهم»؟ سيكون هذا أسوأ متى جعلت هذه الحقيقة هؤلاء الأشخاص أسوأ حالًا من الأشخاص الذين لم يكن بالإمكان علاجهم. غير أن هذه الحقيقة ليس لها هذا التأثير. إذا قررنا إلغاء اختبار الحمل، فستوجد مجموعة من الأشخاص المعاقين. أما إذا قررنا إلغاء اختبار ما قبل الحمل، فستوجد مجموعة مختلفة من الأشخاص المعاقين. لن يكون الأشخاص في المجموعة الأولى أسوأ حالًا من الأشخاص في المجموعة الثانية. وبما أن الأمر كذلك، أحكم على هاتين النتيجتين باعتبارهما متكافئتين أخلاقيًا. بالنظر إلى تفاصيل الحالة، يبدو لي غير مهم إمكان علاج إحدى المجموعتين وليس الأخرى.

ستكون هذه الحقيقة مهمة لو كان علاج هذه المجموعة سيقلل من حدوث هذه الإعاقة. ولكن بما أن لدينا تمويل برنامج واحد فقط، فإن هذا غير صحيح. إذا اخترنا علاج المجموعة الأولى، فسيكون عدد الأشخاص المصابين بهذه الإعاقة هو نفسه لاحقًا. وبما أن علاج المجموعة الأولى لن يقلل من عدد المعاقين مستقبلًا، فيجب أن نختار علاج هذه المجموعة فقط إذا كانت لديهم مطالبة أقوى بالعلاج. غير أنّه ليس لديهم مطالبة أقوى. إذا **تمكنّا** من علاج المجموعة الثانية، فسيكون لديهم مطالبة مكافئة بالعلاج. إذا اخترنا علاج المجموعة الأولى، فسيكونون أوفر حظًّا من المجموعة الثانية. وبما أنّهم سيكونون أوفر حظًّا، وليس لديهم مطالبة أقوى بالعلاج، لا أعتقد أنّه يتعين علينا اختيار علاج هؤلاء الأشخاص. وبما أنّه يصدق أيضًا أننا إذا اخترنا علاج هؤلاء الأشخاص، لن يُقلّل ذلك من عدد الأشخاص الذين سيكونون معاقين، أستنتج أن البرنامجين يستحقان القدر نفسه من الأهمية. لو كان اختبار ما قبل الحمل سيحقق نتائج في عدد قليل من الحالات الإضافية، فسأعتبره البرنامج الأفضل[1].

هذا يطابق ردّة فعلي على اختيارنا للاستنزاف. أعتقد أنّه لو حدث

(1) اقترح علي ج. مكماهان (J. McMahan) أنّه إذا كانت الإعاقة تؤثر بشكل كبير على طبيعة حياة هؤلاء الناس، فقد لا يكون واضحًا أن الشخص الذي لديه إعاقة مدى الحياة سيكون أفضل حالًا لو ولد بشكل طبيعي. قد يشكك البعض، بمعنى ذي صلة، في ما إذا كان من الممكن أن تعاش هاتان الحياتان المختلفان للغاية من قبل الشخص نفسه. ويقترح آدامس (3) أنه، حتى لو كان مثل هذا الشخص سيكون أفضل حالًا، فإن هذا لا يعني ضمنًا أنه سيكون من غير العقلاني بالنسبة إليه ألّا يأسف على إعاقته. إذا قبلنا أيًّا من الادّعاءين، فلن يكون المثال هو ما نحتاج إليه. يمكننا تجنب هذه الأسئلة بافتراض أن الإعاقة تؤثر على هؤلاء الأشخاص فقط عندما يكونون راشدين. قد تكون الإعاقة، على سبيل المثال، عقمًا.

انخفاض كبير في جودة الحياة لاحقًا فسيكون أمرًا سيّئًا. كما أعتقد أنّه لن يكون أمرًا سيّئًا لو كان الأشخاص الذين سيعيشون في ما بعد هم عينهم من سيُوجدون لو اخترنا المحافظة على الموارد. لن يكون التأثير السيّئ أسوأ لو كان، بهذه الطريقة، أسوأ بالنسبة إلى أي شخص بعينه. عند النظر في كلتا الحالتين، أقبل وجهة نظر اللافارق. وكذلك يفعل كثير من الناس.

لقد وصفت حالتين أقبل فيهما وجهة نظر اللافارق التي يقبلها كثيرون غيري. إذا كنا محقين في قبول هذا الرأي، فقد يكون لذلك عواقب نظرية مهمة. يعتمد ذلك على ما إذا كنّا نعتقد أننا إذا تسببنا في وجود شخص سيتمتع بحياة تستحق العيش، فإنّنا بذلك نفيد هذا الشخص. إذا صدقنا ذلك، لا يُمكنني حتى الآن تحديد العواقب المترتبة عن وجهة نظر اللافارق، نظرًا لأنّها ستعتمد على القرارات التي لم أناقشها بعد. لكن هب أنّنا نعتقد أنّ التسبّب في وجود شخص ما لا يُمكن أن يفيد هذا الشخص. إذا كان هذا ما نعتقد، وقبلنا وجهة نظر اللافارق، فستكون العواقب كما يلي:

لقد اقترحت أننا ينبغي أن نلتمس:

> جا: إذا كان سيعيش في أي من النتيجتين المحتملتين العدد نفسه من الناس دائمًا، فسيكون الأمر أسوأ إذا كان أولئك الذين يعيشون أسوأ حالًا، أو لديهم جودة حياة أقل، من أولئك الذين كانوا سيعيشون.

لننظر في ما يلي:

> **وجهة نظر الشخص المؤثر**، أو مؤ: سيكون أسوأ إذا تأثر الناس بالأسوأ.

في خيارات الأشخاص نفسهم، تتطابق جا ومؤ. عندما نفكر في هذه الخيارات، فإن أولئك الذين يعيشون هم عينهم في كلتا النتيجتين. إذا كان هؤلاء الأشخاص في وضع أسوأ حالًا، أو لديهم جودة حياة أقل، فإنّهم يتأثرون بالأسوأ، والعكس صحيح[1]. بما أن جا ومؤ هنا تتطابقان، فلن يوجد فرق بين أيهما نلتمسه.

(1) قد يبدو أن هناك استثناءً واحدًا. إذا كانت حياتي تستحق العيش، فإن قتلي يؤثر علّي بالأسوأ، ولكن هل يجعلني أسوأ حالًا، أو أن أعيش حياة أقل جودة؟ بينما أستعمل هذه العبارة، تكون لدي «جودة حياة أقل». يصدق ذلك إذا كانت حياتي تسير على ما يرام بقدر أقل مما كان يُمكن أن تكون عليه، أو إذا كان ما يحدث في حياتي أسوأ بالنسبة إلي. كلاهما صحيح عندما أُقتل ولديّ حياة تستحق العيش.

يتعارض هذان الادّعاءان فقط في عدد الخيارات نفسها. وهما ما ناقشه هذا الفصل. لنفترض أننا نقبل وجهة نظر اللافارق. عند النظر في هذه الخيارات، سنلتمس **جا بدلًا من مؤ**. إذا اخترنا الاستنزاف، فسيقلل هذا من جودة الحياة في المستقبل البعيد. وَفقًا لـ جا، كان لخيارنا تأثير سيئ. ولكن، بسبب الحقائق المتعلقة بالهُويّة، لن يكون خيارنا سيّئًا لأحد. لا يلزم عن مؤ أن خيارنا له تأثير سيئ. هل سيكون هذا التأثير أسوأ لو **كان** أسوأ بالنسبة إلى أشخاص معينين؟ لو اعتمدنا مؤ بدلًا من جا، فإن إجابتنا ستكون نعم. ولكن نظرًا لأننا نصدق وجهة نظر اللافارق، فإننا نُجيب بلا. نعتقد أن مؤ تقدم إجابة خاطئة هنا. وتعطي مؤ إجابة خاطئة في حالة البرنامجين الطبيين. تصف جا الآثار التي نعتقد أنّها سيّئة. ونعتقد أنّه لا يوجد فرق أخلاقي متى كانت هذه التأثيرات سيّئة أيضًا وَفقًا لـ مؤ. تحدد مؤ التمييزات الأخلاقية حيث، في رأينا، لا ينبغي التمييز.

في خيارات الأشخاص نفسهم، تتطابق جا ومؤ. وفي عدد الخيارات نفسه، حيث تتعارض هذه الدعاوى، نقبل جا بدلًا من مؤ. عندما نتّخذ هذين النوعين من الاختيار، فلن يكون لدينا أي استعمال لـ مؤ.

يبقى عدد خيارات المختلفة، والتي لا تشملها جا. سنحتاج هنا إلى نظرية س. لم أناقش حتى الآن ما يجب على س ادّعاءه. لكننا نستطيع التنبؤ بما يلي: س ستستلزم **جا** في عددِ الخيارات نفسها.

يمكننا أيضًا أن نتوقع أن يكون لـ س العلاقة نفسها بـ مؤ. عندما يتعلق الأمر بعدد الأشخاص نفسهم، ستتطابق س ومؤ. لا فرق هنا بين أيهما نلتمسه. إنّها الخيارات التي تهم معظم تفكيرنا الأخلاقي. وهذا ما يفسر معقولية مؤ. إن هذا الجزء من الأخلاق، أي الجزء المعني بالإحسان، أو رفاهية الإنسان، عادة ما ينظر إليه باعتباره في ما سأسميه منظور **الشخص المؤثر**. إننا نلتمس مصالح الناس، ما هو جيد أو سيّئ لهؤلاء الأشخاص الذين تؤثر عليهم أفعالنا. حتى بعد أن اكتشفنا النظرية س، فقد نستمر في اعتماد مؤ في معظم الحالات، لمجرد أنّها مألوفة أكثر. غير أن س ومؤ ستتعارضان في بعض الحالات. قد تتعارضان عندما نتّخذ عدد الخيارات نفسها والمختلفة. ومتى تعارضت س ومؤ، سنعتمد س **بدلًا من** مؤ. وسنعتقد أنّه متى كان تأثير ما سيّئًا وَفقًا لـ س، فلن يُحدث فارقًا أخلاقيًا كونه سيّئًا أيضًا وَفقًا لـ مؤ. تبرز مؤ، كما رأينا، تمييزًا أخلاقيًا حيث لا ينبغي، في نظرنا، التمييز. يشبه مؤ الادّعاء بأنه من الخطأ استعباد

الأشخاص البيض، أو رفض التصويت للذكور الراشدين. سنستنتج بالتالي أن هذا الجزء من الأخلاق، أي الجزء المعني بالإحسان ورفاهية الإنسان، لا يُمكن تفسيره من منظور الشخص المؤثر. لن تهتم مبادئه الأساسية بما إذا كانت أفعالنا ستكون جيدة أو سيّئة لأولئك الذين تؤثر عليهم. تدل النظرية س على أن التأثير يكون سيّئًا متى كان سيّئًا للناس. غير أن هذا لن يكون السبب في كون هذا التأثير سيّئًا.

تذكر بعد ذلك أن هذه الدعاوى تفترض أن التسبب في الوجود لا يُمكن أن يفيد. يُمكن الدفاع عن هذا الافتراض. إذا قمنا بهذا الافتراض، فإن هذه الدعاوى ستثبت حاجة العديد من النظريات الأخلاقية إلى مراجعة؛ لأنّ هذه النظريات تستلزم أنّه يجب أن يَحدُث فارق أخلاقي سواء كانت أفعالنا جيدة أو سيّئة لأولئك الأشخاص الذين تؤثر عليهم[1]. وقد نحتاج إلى مراجعة معتقداتنا حول بعض الحالات الشائعة من قبيل الإجهاض. غير أن معظم تفكيرنا الأخلاقي لن يتغير. تقوم العديد من العلاقات الهامة بين أشخاص معينين فقط. ومن ضمنها علاقاتنا مع أولئك الذين قدّمنا لهم الوعود، أو ندين لهم بالامتنان، أو آبائنا وأمهاتنا وتلاميذنا ومرضانا وزبائننا، و(إذا كنا سياسيين) مع الذين نمثلهم. لا تنطبق ملاحظاتي على هذه العلاقات، أو على الالتزامات الخاصة التي تنتج عنها، بل تنطبق فقط على مبدأ الإحسان: على سببنا الأخلاقي العام في إفادة الآخرين، وحمايتهم من الأذى.

بما أن ملاحظاتي تنطبق على هذا المبدأ فقط، وعلينا تغيير وجهة نظرنا

(1) أحد الأمثلة على ذلك هو النظرية المعقولة المعروضة في سكانلون (SCANLON) (3). يقر سكانلون أن أفضل منظور للدافع الأخلاقي ليس ذلك الذي قدمه النفعيون الذين يلتمسون العمل الخيري العالمي. إن دافعنا الأخلاقي الأساسي، بدلًا من ذلك، هو: «الرغبة في أن يكون المرء قادرًا على تبرير أفعاله للآخرين على أساس أنه لا يُمكنهم رفضه بشكل معقول». يرسم سكانلون نظرية أخلاقية جذابة مبنية على هذا الادّعاء. يكون الفعل خاطئًا، وفق هذه النظرية، متى كان سيؤثر على شخص بطريقة لا يمكن تبريرها، أي إذا وُجِد مشتكٍ لا يُمكن الرد على شكواه. وفق هذه النظرية، إن إطار الأخلاق بشكل أساسي هو الشخص المؤثر. لسوء الحظ، عندما نختار سياسة مثل الاستنزاف الأكبر، لن تكون هناك أي شكوى. إذا كنا نعتقد أن هذا لا يُحدث فارقًا أخلاقيًا، نظرًا لأنّ الاعتراض على خيارنا قوي بالقدر نفسه، فإننا نعتقد أن عدم وجود المشتكي ليس له أهمية. يُبرز المبدأ الأساسي لنظرية سكانلون تمييزًا، في رأينا، حيث لا ينبغي رسم أي تمييز. لذا تحتاج نظرية سكانلون إلى المراجعة.

تنطبق ملاحظات مماثلة على العديد من النظريات الأخرى. هكذا يقترح براند (BRANDT) (2) أنّه يجب أن نسند إلى الجملة «خاطئ أخلاقيًا»، المعنى الوصفي «سيمنع من قبل أي قانون أخلاقي يميل جميع الأشخاص العقلانيين بالكامل إلى دعمه، مع تفضيله على جميع الآخرين أو على لاواحد على الإطلاق، بالنسبة إلى مجتمع العامل، إذا كانوا يتوقعون قضاء فترة حياتهم في ذلك المجتمع» (ص. 194). يبدو من المرجح أن الفعل، وفق القانون المختار، لن يكون خاطئًا إذا لم يوجد مشتكون. تنطبق ملاحظات مماثلة على جيرت (GERT)، وعلى ج. نارفيسون (J. Narveson)، **الأخلاق والمنفعة** (Morality and Utility)، وعلى ج. ر. غرايس، **أسباب الحكم الأخلاقي** (The Grounds of Moral Judgement)، وقد تنطبق على ماكي (2)، وريشاردس (RICHARDS) وهارمان (HARMAN) وغوتييه (4) ورولز وآخرين.

في بعض الحالات فقط، فقد يبدو هذا التغيير في الرأي غير مهم. لكن هذا غير صحيح. فكر مرة أخرى في هذا التشبيه (الرائع جدًّا): في الحالات العادية، يُمكننا قبول قوانين نيوتن، لكن ليس في جميع الحالات. إذ إننا نقبل حاليًا نظرية مختلفة.

126. التسبب في كوارث متوقعة في المستقبل البعيد

بدلًا من متابعة الخط الرئيس لحجّتي في هذا المبحث، سأناقش سؤالًا بسيطًا. في حالة مثل حالة الاستنزاف، لا يُمكننا حل مشكلة اللاهُويّة بالكامل من خلال التماس حقوق الناس. هل يصدق ذلك أيضًا في حالات مختلفة، حيث يتسبب خيارنا في كارثة؟ ونظرًا لأنّ هذا سؤال بسيط، فيمكن تجاهل هذا المبحث، باستثناء أولئك الذين لا يعتقدون أن الاستنزاف له تأثير سيِّئ. لنتأمل:

> **السياسة المحفوفة بالمخاطر**: باعتبارنا مجتمعًا، يجب أن نختار بين سياستين للطاقة. ستكونان معًا آمنتين تمامًا لمدة ثلاثة قرون على الأقل، لكن إحداهما ستكون لها مخاطر معينة في المستقبل البعيد. تنطوي هذه السياسة على دفن النفايات النووية في المناطق التي لا يوجد فيها خطر وقوع زلزال في القرون القليلة القادمة. ولكن بما أن هذه النفايات ستظل نشطة إشعاعيًا لآلاف السنين، ستكون هناك مخاطر في المستقبل البعيد. إذا اخترنا هذه السياسة المحفوفة بالمخاطر، فإن مستوى المعيشة سيكون أعلى إلى حدٍّ ما خلال القرن القادم. لقد اخترنا هذه السياسة. ونتيجة لذلك، ستحدث كارثة بعد عدة قرون. إذ بسبب التغيرات الجيولوجية على سطح الأرض، عمل زلزال على تسرّب إشعاع قتل الآلاف من الناس. على الرغم من أنّهم لقوا حتفهم بسبب هذه الكارثة، فإن هؤلاء الناس سيكونون قد عاشوا حياة تستحق العيش. يُمكننا أن نفترض أن هذا الإشعاع يؤثّر فقط على الأشخاص الذين يولدون بعد تسربه، ويصيبهم مرض غير قابل للشفاء فيقتلهم في سنّ الأربعين تقريبًا. لا يكون لهذا المرض أي آثار قبل أن يقتل.

سيؤثر اختيارنا بين هاتين السياستين على تفاصيل الحيوات التي

ستعاش لاحقًا. وعلى المنوال الموضح أعلاه، سيؤثر اختيارنا على من سيعيش لاحقًا. لن يوجد بعد قرون عديدة شخص حيّ في مجتمعنا، أيًّا كانت السياسة التي اخترنا ممّن سيولدون. لأنّنا اخترنا السياسة المحفوفة بالمخاطر، سيتم قتل الآلاف من الأشخاص في ما بعد. لكن لو اخترنا السياسة الآمنة البديلة، فلن يوجد هؤلاء الأشخاص بعينهم أبدًا. سيوجد أشخاص مختلفون بدلهم. هل اختيارنا للسياسة المحفوفة بالمخاطر أسوأ بالنسبة إلى أي شخص؟

يجب أن نسأل: «إذا عاش الناس حيوات تستحق العيش، وقُتلوا جراء كارثة ما، فهل يعتبر ذلك أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الناس مما لو لم يوجدوا أبدًا»؟ يجب أن تكون إجابتنا هي: لا. على الرغم من أن اختيارنا للسياسة الخطرة يسبب كارثة يُمكن التنبؤ بها، فإنّها لن تكون أسوأ بالنسبة إلى أي أحد.

قد يدعي البعض أن اختيارنا للاستنزاف ليس له تأثير سيئ. لا يُمكن ادّعاء هذا حول اختيارنا للسياسة الخطرة. بما أن هذا الاختيار يسبب كارثة، فمن الواضح أن له تأثيرًا سيّئًا. لكن خيارنا لن يكون سيّئًا أو أسوأ بالنسبة إلى أي شخص يعيش لاحقًا. تجبرنا هذه الحالة على رفض الرأي القائل بأن الخيار لا يُمكن أن يكون له تأثير سيّئ إذا لم يكن هذا الخيار سيّئًا لأي أحد.

في هذه الحالة، قد يبدو حل مشكلة اللاهُوية أسهل. برغم أن خيارنا ليس أسوأ بالنسبة إلى الأشخاص الذين حلت بهم الكارثة، فقد يُزعم أننا نؤذي هؤلاء الأشخاص. وقد ينجح اعتماد حقوق الناس هنا.

يمكن أن نستحق اللوم على إلحاق الأذى بالآخرين، حتى عندما لا يكون ذلك أسوأ بالنسبة إليهم. هب أنّني أقود السيارة بتهوّر، ونتيجة حادث التصادم تفقد ساقك. وبعد سنة اندلعت الحرب. لو لم تكن قد فقدت هذه الساق، لتمّ تجنيدك وقتلك. وبذلك تنقذ سياقتي المتهورة حياتك. ولكن ما زلتُ أستحقّ اللوم أخلاقيًا.

تذكّرنا هذه الحالة بأنه عند توجيه اللوم، يجب ألّا نأخذ في الاعتبار الآثار الفعلية بل المتوقعة. كنت أعلم أن سياقتي بتهور قد تلحق الضّرر بالآخرين، لكنني لم أكن أعلم أنّها ستنقذ في الواقع حياتك. قد ينطبق هذا التمييز على اختيارنا لسياسة محفوفة بالمخاطر. هب أننا نعلم أننا إذا اخترنا هذه السياسة، فقد يتسبب ذلك في المستقبل البعيد في العديد من الوفيات العرضية. لكنّنا تجاهلنا مشكلة اللاهُوية. نعتقد خطأ أنّه مهما

كانت السياسة التي نختارها، فإن الأشخاص نفسهم سيعيشون لاحقًا. لذلك، نعتقد أن اختيارنا للسياسة الخطرة قد يكون إلى حد كبير ضد مصالح بعض الناس في المستقبل. إذا صدقنا هذا، يُمكن انتقاد خيارنا. يُمكننا أن نستحق اللوم لفعل ما **نعتقد** أنّه قد يكون ضد مصالح الآخرين. يسري هذا النقد حتى لو كان اعتقادنا خاطئًا تمامًا، مثلما أستحق اللوم حتى لو كانت سياقتي المتهورة ستنقذ حياتك.

لنفترض أننا لا نستطيع اكتشاف النظرية س، أو أن س تبدو أقل عقلانية من الاعتراض على فعل ما قد يكون إلى حد كبير ضد مصالح الآخرين. عندئذ قد يكون من الأفضل أن نخفي مشكلة اللاهُوية عن أولئك الذين سيقررون في ما إذا كنا سنزيد من استخدامنا للطاقة النووية. قد يكون من الأفضل لو كان هؤلاء الناس يعتقدون بشكل خاطئ أن مثل هذه السياسة قد تكون إلى حدٍّ كبير، من خلال تسببها في كارثة، ضد مصالح بعض أولئك الذين سيعيشون في المستقبل البعيد. إذا كان لدى هؤلاء الأشخاص هذا الاعتقاد الخاطئ، فمن المرجح أكثر أنّهم سيتوصلون إلى الاستنتاجات الصحيحة.

لقد فقدنا هذا الاعتقاد الخاطئ. وندرك أنّه متى اخترنا السياسة المحفوفة بالمخاطر، **لن** يكون خيارنا أسوأ بالنسبة إلى أولئك الأشخاص الذين ستقتلهم الكارثة لاحقًا. لاحظ أن هذا ليس تخمينًا موفقًا. إنّه لا يشبه التنبؤ بأنني إذا تسببت في فقدانك لساقك، فسينقذك ذلك لاحقًا من الموت في الخنادق. إننا نعلم أنّه إذا اخترنا السياسة المحفوفة بالمخاطر، فقد يتسبب ذلك في المستقبل البعيد في مقتل العديد من الأشخاص. لكننا نعلم أيضًا أنّه إذا اخترنا السياسة الآمنة، فلن يولد أبدًا الأشخاص الذين سيُقتَلون. وبما أن حيوات هؤلاء الناس تستحق العيش، فإننا **نعلم** أن خيارنا لن يكون أسوأ بالنسبة إليهم.

إذا علمنا ذلك، لا يُمكن مقارنتنا بسائق متهور. ما هو الاعتراض على خيارنا؟ هل يُمكن أن يكون من الخطأ إلحاق الأذى بالآخرين، عندما نعلم أن تصرّفنا لن يكون أسوأ بالنسبة إلى الأشخاص المتضرّرين؟ قد يكون هذا خطأ لو كان بإمكاننا أن نطلب من هؤلاء الأشخاص موافقتهم، لكننا فشلنا في ذلك. عندما نفشل في طلب موافقة هؤلاء الأشخاص، ننتهك استقلاليتهم. ولكن هذا لا يُمكن أن يكون الاعتراض على اختيارنا للسياسة الخطرة. وبما أننا لن نتمكن من التواصل مع الأشخاص الذين سيعيشون بعد عدة قرون من الآن، فلا يُمكننا أن نطلب موافقتهم.

عندما لا نستطيع طلب موافقة شخص ما، يجب أن نسأل بدلًا من ذلك عمّا إذا كان هذا الشخص سيأسف لاحقًا على ما نفعله. هل سيتأسف الأشخاص الذين سيُقتَلون لاحقًا على اختيارنا للسياسة الخطرة؟ دعونا نفترض أن هؤلاء الناس يعرفون كل الحقائق. منذ سنٍّ مبكّرة يعرفون أنهم، بسبب انبعاث الإشعاع، لديهم مرض عضال سيقتلهم في سن الأربعين تقريبًا. ويعلمون أيضًا أنّه لو اخترنا السياسة الآمنة، ما كانوا سيولدون أبدًا. سيتأسف هؤلاء الناس على حقيقة أنّهم سيموتون شبابًا. ولكن بما أن حياتهم تستحق العيش، فلن يتأسفوا على حقيقة أنّهم ولدوا على الإطلاق. ومن ثمّ لن يتأسفوا على اختيارنا للسياسة الخطرة.

هل يُمكن أن يكون من الخطأ إلحاق الأذى بالآخرين، عندما نعلم في الوقت نفسه أنّه لو علم الأشخاص المتضررون بشأن فعلنا، فلن يتأسفوا على هذا الفعل، وأن فِعلنا لن يكون أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الناس من أي شيء آخر كان يُمكن أن نفعله؟ كيف يُمكن أن نعلم أنّه على الرغم من أننا نؤذي شخصًا ما، فإنّ تصرفنا لن يكون أسوأ بالنسبة إلى هذا الشخص؟ يوجد على الأقل نوعان من الحالات:

(1) على الرغم من أننا نؤذي شخصًا ما، فقد نعلم أيضًا أننا نعطي هذا الشخص فائدة تعويضية بالكامل. لن نتمكّن من معرفة هذا إلا إذا كانت الفائدة تفوق الضرر بشكل واضح. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فإن ما نقوم به سيكون أفضل لهذا الشخص. في هذا النوع من الحالات، إذا لم ننتهك أيضًا استقلالية هذا الشخص، فقد لا يوجد أي اعتراض على تصرفنا. قد لا يوجد أي اعتراض على إلحاق الأذى بشخص ما عندما نعلم أن هذا الشخص لن يشعر بأيّ أسًى، وأنّ تصرُّفنا سيكون أفضل بشكل واضح لهذا الشخص على حد سواء. كانت تُعتبَر الجراحة، في القانون الإنجليزي، ضررًا جسديًّا مبررًا. كما ذكرت في المبحث 25، يجب أن نراجع الاستخدام العادي لكلمة «ضرر». إذا كان ما نقوم به لن يكون أسوأ بالنسبة إلى شخص آخر، أو حتى سيكون أفضل لهذا الشخص، فلن نضرّ بهذا الشخص بالمعنى الأخلاقي المناسب.

إذا افترضنا أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد، فإن اختيارنا للسياسة الخطرة أشبه، في آثارها على أولئك الذين سيقتلون، بحالة الجراح. برغم أن خيارنا يتسبب في مقتل هؤلاء الأشخاص، فإنه يمنحهم فائدة تفوق هذا الضرر لأنه يتسبب أيضًا في وجودهم مع حياة تستحق العيش. يدلّ

هذا على أن الاعتراض على خيارنا لا يُمكن أن يكمن في إيذائه لهؤلاء الناس.

قد نفترض بدلًا من ذلك أن التسبب في الوجود لا يُمكن أن يفيد. بناء على هذا الافتراض، لا يقدم اختيارنا السياسة المحفوفة بالمخاطر للأشخاص الذين يقتلهم فائدة تعويضية بالكامل. إنّ خيارنا ليس **أفضل** لهؤلاء الناس، بل ببساطة **ليس أسوأ** بالنسبة إليهم.

(2) يوجد نوع آخر من الحالات يُمكننا أن نعرف فيها أنه، على الرغم من أننا نضر شخصًا ما بالمعنى العادي لـ «ضرر»، فإن ذلك لن يكون أسوأ بالنسبة إلى هذا الشخص. إنّها الحالات التي تنطوي على تحديد مفرط. نعلم في هذه الحالات أننا إذا لم نؤذ شخصًا ما، فسيتم إيذاء هذا الشخص على الأقل بالقدر نفسه بطريقة أخرى. لنفترض أن شخصًا ما مُحاصَرٌ في حطام، وعلى وشك أن يحترق حتى الموت. يطلب منا هذا الشخص إطلاق النار عليه حتى لا يموت متألمًا. إذا قتلنا هذا الشخص، فلن نؤذيه بالمعنى الأخلاقي الصائب.

لا يُمكن أن تثبت مثل هذه الحالة أنّه لا يوجد اعتراض على اختيارنا للسياسة الخطرة، لأنها ليست مشابهة بصلة وثيقة. لو لم تحدث الكارثة، لظل الأشخاص الذين قتلوا على قيد الحياة لسنوات عديدة أخرى. يوجد سبب مختلف تمامًا يجعل اختيارنا للسياسة الخطرة ليس أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص.

هل يُمكن أن توجد حالة نقتل فيها شخصًا موجودًا يعرف ما نعرفه عندما نختار السياسة الخطرة؟ يجب أن نعلم (أ) أن هذا الشخص سيعلم ولكن لن يأسف على حقيقة أننا فعلنا شيئًا من شأنه أن يقتله. ويجب أن نعلم (ب) أنّه على الرغم من أن التسبب في قتل هذا الشخص، الذي كان لولا ذلك سيعيش حياة طبيعية لسنوات عديدة أخرى، لن يكون أفضل ولا أسوأ بالنسبة إليه. ((ب) هي ما نعرفه عن آثار اختيارنا للسياسة المحفوفة بالمخاطر، متى سلمنا بأننا عند القيام بما هو جزء ضروري من سبب وجود الأشخاص الذين قُتلوا جراء الكارثة، لا يُمكننا إفادة هؤلاء الأشخاص).

هب أننا نقتل شخصًا موجودًا، كان سيعيش لولا فعلُنا حياةً طبيعيةً لسنوات عديدة أخرى. لا نستطيع، في مثل هذه الحالة، **معرفة** أن (ب) صحيحة. حتى لو لم يكن العيش لهذه السنوات العديدة أفضل أو أسوأ

بالنسبة إلى هذا الشخص، لا يُمكن التنبؤ بذلك. لا يُمكن أن توجد حالة نقتل فيها شخصًا موجودًا يعلم ما نعرفه عندما نختار السياسة الخطرة. يجب أن تتضمن الحالة المشابهة وثيقة الصلة التسبب في مقتل شخص ما لم يكن ليوجد لو تصرفنا بخلاف ذلك.

لنقارن هاتين الحالتين:

اختيار جين: تعاني جين من مرض خلقي، الذي سيقتلها دون ألم في سن الأربعين. ليس لهذا المرض أي آثار قبل أن يقتل. تعرف جين أنَّها إذا أنجبت طفلًا، فسيصاب بالمرض نفسه. لنفترض أنَّه يُمكنها أيضًا أن تفترض ما يلي: إن حياة طفلها، مثل حياتها، تستحق العيش. لا يوجد أطفال بحاجة إلى أن يُتبنون ولم يتم تبنيهم. بالنظر إلى حجم سكان العالم، عندما تحدث هذه الحالة (ربما في قرن مقبل)، إذا أنجبت جين طفلًا، فإن ذلك لن يكون أسوأ بالنسبة إلى الأشخاص الآخرين. وإذا لم تنجب هذا الطفل، فستكون قادرة على تربية طفل ما. لن تستطيع إقناع شخص آخر بإنجاب طفل إضافي تقوم بتربيته. (تمنحنا هذه الافتراضات السؤال المناسب). عندما تعلم جين هذه الحقائق، تختار أن تنجب طفلًا.

اختيار رُوث: يشبه وضع روث وضع جين تمامًا، مع استثناء واحد. يقتل مرضها الخَلقي، على عكس جين، الذكور فقط. إذا دفعت روث ثمن التقنية الجديدة المتمثلة في الإخصاب بواسطة الأنابيب، فستكون متأكدة من أنَّها ستنجب ابنة لن يقتلها هذا المرض. قررت توفير هذه النفقات، وخوض المخاطرة. لسوء الحظ، أنجبت ابنًا، سيقتله مرضها الوراثي في سن الأربعين تقريبًا.

هل يوجد اعتراض أخلاقي على اختيار جين؟ بالنظر إلى افتراضات الحالة، يجب أن يعتمد هذا الاعتراض التأثير على طفل جين. لن يكون اختيارها أسوأ بالنسبة إلى هذا الطفل. هل يوجد اعتراض على اختيارها الذي يعتمد حقوق هذا الطفل؟ لنفترض أننا نعتقد أن لكل شخص الحق في أن يعيش حياة كاملة. تعلم جين أنَّه إذا أنجبت طفلًا، فلا يُمكن تحقيق حقه في حياة كاملة. قد يلزم عن ذلك أن جين لا تنتهك هذا الحق. لكن يُمكن إعادة صياغة الاعتراض. يُمكن القول: «من الخطأ أن تتسبب في وجود شخص لديه حق لا يُمكن تحقيقه. لهذا السبب تتصرف جين بشكل خاطئ».

هل هذا اعتراض جيد؟ لو كنتُ طفل جين، فإن وجهة نظري ستكون مثل وجهة نظر الرجل الذي راسل التايمز. سآسف لأنني سأموت شابًا. ولكن، بما أن حياتي تستحق العيش، فلن أشعر بالأسف على كون والدتي تسببت في وجودي. سأنكر أن تصرفها كان خطأ بسبب ما فعله بي. إذا قيل لي إنّه **كان** خطأ، لأنه تسبب في وجودي ولدي حق لا يُمكن تحقيقه، **فسأتنازل** عن هذا الحق.

إذا تنازل ابن جين عن حقه، فقد يقوض ذلك الاعتراض على اختيارها. لكن، برغم أنّي **سأتنازل** عن هذا الحق، فإنّه لا يُمكنني أن أكون متيقنًا من أن هذا ما سيفعله الطفل في جميع هذه الحالات. إذا لم يتنازل ابن جين عن حقه، فقد يوفر التماس هذا الحق اعتراضًا ما على اختيارها.

أنتقل الآن إلى اختيار روث. من الواضح أن هناك اعتراضًا أكبر على **هذا** الاختيار. وذلك لأنّ روث لديها بديل مختلف. إذا لم يكن لجين ابن، فلن تكون قادرة على تربية طفل؛ وستعيش حياة أقصر. يكمن بديل روث في دفع ثمن التقنية التي ستمنحها طفلًا مختلفًا لن يقتله مرضها. اختارت أن توفر هذه المصاريف، وهي تعلم أن الفرصة هي واحدة من اثنتين بأن طفلها سيُقتل بسبب هذا المرض.

حتى لو وُجد اعتراض على اختيار جين، فهناك اعتراض أكبر على اختيار روث. لا يُمكن لهذا الاعتراض أن يعتمد فقط التأثيرات على طفل روث الفعلي، لأنها تشبه تمامًا تأثيرات اختيار جين على طفلها. يجب أن يعتمد الاعتراض على اختيار روث جزئيًا على التأثير المحتمل على طفل مختلف كان يُمكن أن تنجبه من خلال دفع ثمن التقنية الجديدة. إن اعتماد هذا التأثير ليس اعتماد حقوق أيًا كان.

لنعد الآن إلى اختيارنا للسياسة المحفوفة بالمخاطر. إذا اخترنا هذه السياسة، فقد يتسبب ذلك في وجود أشخاص سيُقتلون في كارثة. إننا نعلم أن خيارنا لن يكون أسوأ بالنسبة إلى هؤلاء الناس. ولكن، إذا كانت هناك قوة في الاعتراض على اختيار جين، فإن هذا الاعتراض سينطبق على خيارنا. عندما نختار السياسة المحفوفة بالمخاطر، قد نتسبب في وجود أشخاص لا يُمكن تحقيق حقهم في حياة كاملة.

قد يوفر التماس حقوق هؤلاء الأشخاص اعتراضًا ما على خيارنا. لكنه لا يستطيع تقديم الاعتراض كله. إنّ خيارنا، من ناحية ما، مخالف لخيار

جين. كان بديلها ألا تنجب طفلًا. أما بديلنا فيشبه بديل روث. لو اخترنا السياسة الآمنة، لكان لدينا أحفاد مختلفون، ولن يُقتل أي منهم بسبب الإشعاع المنبعث.

لا يُمكن للاعتراض على اختيار روث أن يعتمد إلى حق طفلها في حياة كاملة فقط. ومن ثَمَّ ينطبق الشيء نفسه على الاعتراض على اختيارنا للسياسة الخطرة. يجب أن يلجأ هذا الاعتراض جزئيًا إلى التأثيرات على الأشخاص المحتملين الذين سيكونون على قيد الحياة لو كان اختيارنا مختلفًا. كما كان من قبل، لا يُمكن لالتماس الحقوق أن يحل مشكلة اللاهُويّة بالكامل. يجب أن نلتمس أيضًا دعوى مثل جا، والتي تقارن مجموعتين مختلفتين من الحيوات المحتملة.

قد يقدم الاعتراض التالي: «عندما تحبَل روث بطفلها، فإنّها تورثه المرض الذي يحرمه من حياة كاملة. ونظرًا لأنّ مرض هذا الطفل موروث بهذه الطريقة، فلا يُمكن الادّعاء بأن اختيار روث يقتل طفلها. إذا اخترنا السياسة المحفوفة بالمخاطر، فإنّ الروابط السببية تكون محكَمة بقدر أقل. ونظرًا لأن الروابط محكمة بقدر أقل، فإنّ خيارنا يقتل الأشخاص الذين سيموتون لاحقًا نتيجة الإشعاع المنبعث. إن كوننا نقتل هؤلاء الناس هو الاعتراض التام على خيارنا».

أعتبر هذا الاعتراض مشكوكًا فيه. لماذا يُوجد اعتراض أكبر على خيارنا (لأن الروابط السببية المحكمة بقدرٍ أقل)؟ قد يكون الاعتراض صحيحًا في ما يدّعيه حول استعمالنا العادي لـ«قتل». ولكن، كما ذكرت في المبحث 25، إن هذا الاستعمال غير مناسب أخلاقيًا. وبما أن هذه الحجة قد لا تقنع؛ أُضيف:

> **علاج للعقم محفوف بالمخاطر**: لا تستطيع آن إنجاب طفل ما إلا إذا تناولت علاجًا معينًا. إذا اتبعت هذا العلاج، ستنجب ابنًا يتمتع بصحة جيدة. غير أنّه يوجد خطر يكمن في أن هذا العلاج سيصيبها بمرض نادر. يتصف هذا المرض بالخصائص التالية: إنّه غير قابل للكشف، ولا يؤذي النساء، في حين يُمكن أن يُعدي أقرب الأقرباء. بالتالي يصدق ما يلي: إذا تناولت آن هذا العلاج ولديها ابن سليم، فهناك احتمال واحد من كل اثنين بأن تُعدي ابنها لاحقًا بطريقة ستقتله عندما يبلغ الأربعين من العمر. تختار آن أخذ هذا العلاج، فأعدَت ابنها لاحقًا بهذا المرض المميت.

وفق الاعتراض المذكور أعلاه، يوجد اعتراض قوي على اختيار آن، والذي لا ينطبق على اختيار روث. ونظرًا لأن العلاقات السببية محكمة بقدر أقل، فإن اختيار آن يقتل ابنها. لقد كانت تعلم أن احتمال أن يكون لاختيارها هذا التأثير هو واحد من اثنين. تدرك روث وجود الاحتمال نفسه، أي إن طفلها سيموت في سن الأربعين تقريبًا. ولكن نظرًا لأنّ الروابط السببية محكمة جدًّا، فإن اختيارها لا يقتل ابنها. وَفقًا لهذا الاعتراض، إنّ لهذا الاختلاف أهمية أخلاقية كبيرة.

إنّ هذا غير معقول. تعلم كل من روث وآن أنهما إذا تصرفتا بطريقة معينة، فهناك احتمال واحد من اثنين أن يكون لهما أبناء سيقتلهم مرض في سن الأربعين تقريبًا. إن القصة السببية مختلفة. لكن هذا لا يجعل اختيار آن أسوأ من الناحية الأخلاقية. أعتقد أن هذا المثال يثبت أننا يجب أن نرفض هذا الاعتراض الأخير.

قد يقول المعترض: «أنكر أنّه عندما تختار آن تلقي العلاج المحفوف بالمخاطر، تقتل ابنها». لكن إذا كان المعترض ينكر ذلك، فلن يستطيع أن يدّعي أننا عندما نختار السياسة الخطرة، فإننا نقتل بعض الناس في المستقبل البعيد. تتخذ الروابط السببية الشكل نفسه. يُنتج كل خيار تأثيرًا جانبيًا يقتل لاحقًا الأشخاص الذين يدينون بوجودهم لهذا الاختيار.

إذا فشل هذا الاعتراض، كما أعتقد، فإن ادعائي السابق له ما يبرره. من المهم أخلاقيًا أنّه إذا اخترنا السياسة المحفوفة بالمخاطر، فإن خيارنا يشبه خيار روث بدلًا من خيار جين. من المهمّ أخلاقيًا أنّه لو اخترنا خلاف ذلك، لعاش أشخاص مختلفون ما كانوا ليقتلوا. وبما أن الأمر كذلك، فإنّ الاعتراض على خيارنا لا يُمكن أن يعتمد فقط على حقوق أولئك الذين سيعيشون بالفعل في ما بعد، بل يجب أن يعتمد أيضًا على دعوى مثل جا التي تقارن مجموعات مختلفة من الحيوات المحتملة. وكما زعمتُ سابقًا، لا يُمكن لاعتماد الحقوق حل مشكلة اللاهُويّة بالكامل.

127. استنتاجات

سأقوم الآن بتلخيص ما زعمت. في الواقع، يصدُق على الجميع أنّه لو لم يتم الحبَل به في غضون شهر من الوقت الذي تم فيه الحمل به، لما وجدا أبدًا. وبما أن هذا صحيح، يُمكننا بسهولة التأثير على هُويّات

الأشخاص في المستقبل، أو منهم الأشخاص الذين سيعيشون لاحقًا. إذا كان الاختيار بين سياستين اجتماعيتين سيؤثر على مستوى المعيشة أو على جودة الحياة لمدة قرن تقريبًا، فسيؤثر ذلك على تفاصيل جميع الحيوات التي ستعاش لاحقًا في مجتمعنا. نتيجة لذلك، فإن بعض مَن سيعيشون لاحقًا مدينون بوجودهم لاختيارنا إحدى هاتين السياستين. بعد قرن أو قرنين، سيصدق هذا على كل فرد في مجتمعنا.

تُنتِج هذه الحقيقة مشكلة. قد تؤدّي إحدى هاتين السياستين، في المستقبل البعيد، إلى انخفاض كبير في جودة الحياة. سيكون ذلك تأثير السياسة التي أسميها الاستنزاف. إن هذا التأثير سيّئ، ويوفّر سببًا أخلاقيًا لعدم اختيار الاستنزاف. ولكن، بسبب الحقيقة التي ذكرناها توًّا، لن يكون اختيارنا للاستنزاف أسوأ بالنسبة إلى أي أحد. يعتقد بعض الناس أنّ الاختيار لا يُمكن أن تكون له آثار سيّئة إذا لم يكن هذا الخيار أسوأ بالنسبة إلى أي أحد. تبين حالة الاستنزاف أنّنا يجب أن نرفض هذا الرأي. ما يتبين بقوة أكبر في حالة السياسة الخطرة. إذ أحد آثار اختيار هذه السياسة هو كارثة تقتل الآلاف من الناس. من الواضح أن هذا التأثير سيّئ، على الرغم من أن خيارنا لن يكون أسوأ بالنسبة إلى أي أحد.

نظرًا لأن هذين الخيارين لن يكونا أسوأ بالنسبة إلى أي أحد، فنحن بحاجة إلى توضيح لماذا لدينا سبب أخلاقي لعدم اتخاذ هذه الخيارات. تنشأ هذه المشكلة لأنه سيوجد في النتيجتين المختلفتين أشخاص مختلفون. لذلك أنا أسمي هذه مشكلة اللاهُوية.

تساءلت عما إذا كان يُمكننا حل هذه المشكلة من خلال التماس حقوق الناس. فبينت أنّه حتى في حالة السياسة الخطرة، لا يُمكن أن يلتمس الاعتراض على خيارنا حقوق الناس فقط، بل يجب أن يعتمد الاعتراض جزئيًا على دعوى مثل جا، والتي تقارن حيوات مختلفة ممكنة. ولا يُمكننا أن نلتمس الحقوق بشكل معقول خلال تفسير الاعتراض على اختيارنا للاستنزاف الأقل. حتى بعد التخفيض الكبير في جودة الحياة، سيكون أولئك الذين سيعيشون في وضع أفضل بكثير مما نحن عليه الآن. لا يُمكن ادّعاء أن هؤلاء الأشخاص لديهم **الحق** في جودة حياة أعلى يتمتع بها أشخاص مختلفون متى اخترنا المحافظة على الموارد. إذا تخيلنا مشكلة اللاهوية، فإن الاعتراض على خيارنا سيلتمس مبدأ الإحسان الخاص بنا. لحل مشكلة اللاهوية، يجب أن نراجع هذا المبدأ.

تمثل جا أحد المبادئ المنقحة، أي دعوى جودة العدد نفسها. وفقًا لـ جا، إذا وجد في أي من النتيجتين العدد نفسه من الأشخاص، فسيكون أسوأ أن يكون الذين سيعيشون أسوأ حالًا، أو لديهم جودة حياة أقل، من الذين كانوا سيعيشون. نحتاج إلى مبدأ أوسع لتغطية الحالات التي تكون فيها أعداد مختلفة من الناس في النتيجتين المختلفتين. أسمي هذا المبدأ الذي نحتاج إليه النظرية س. وحدها س ستحل مشكلة اللاهوية بالكامل.

هل تحدث حقيقة اللاهوية فارقًا أخلاقيًا؟ عندما ندرك أن اختيارنا للاستنزاف لن يكون أسوأ لأي أحد، قد نعتقد أن هناك اعتراضًا أقل على خيارنا. لكنني أعتقد أن الاعتراض قوي بالقدر نفسه. ولدي اعتقاد مماثل عندما أقارن آثار برنامجين طبيين. أسمّي هذا الاعتقاد وجهة نظر اللافارق. على الرغم من أنّي أعرف بعض الأشخاص الذين لا يقبلون وجهة النظر هذه، فإنّي أعرف الكثير ممن يقبلونها. إذا قبلنا وجهة نظر اللافارق، واعتقدنا أن التسبب في الوجود لا يُمكن أن يفيد، فسيكون لذلك آثارٌ نظرية واسعة. يُمكننا أن نتوقع أن النظرية س لن تتخذ صيغة الشخص المؤثر. لن تعتمد أفضل نظرية حول الإحسان على ما هو جيّد أو سيّئ بالنسبة إلى أولئك الأشخاص الذين تؤثّر فيهم أفعالنا.

في ما يلي، سأحاول اكتشاف النظرية س. وكما زعمت، ستثير هذه المحاولة بعض الأسئلة المحيّرة.

الفصل السابع عشر

الاستنتاج المتهافت[1]

كم ينبغي أن يوجد من الناس؟ هل يُمكن أن يُوجد **تضخّم سكاني**: عدد ضخم من الناس؟ نحتاج إلى إجابة عن هذه الأسئلة التي تحلّ أيضًا مشكلة اللاهُوتيّة.

سأسألُ لاحقًا كم ينبغي أن يوجد من الناس **على الإطلاق**. لا يُمكننا تجنّب هذا السؤال الرائع في نظرية أخلاقية تامّة. وقد تكون لإجابتنا عواقب عملية. إذ قد تؤثّر، على سبيل المثال، على نظرتنا إلى الأسلحة النووية.

في معظم ما يلي، سأناقش سؤالًا أبسط. كم ينبغي أن يوجد من الناس، في بلد ما أو في العالم، خلال فترة معينة؟ متى سيكون هناك الكثير من الناس؟

128. هل من الأفضل أن يعيش عدد أكبر من الناس؟

لنتأمل الحالة الآتية:

> **الطفل السعيد**: يحاول زوجان أخذ قرار إنجاب طفل آخر. يُمكن أن يفترضا أنهما إذا فعلا ذلك، فسيحبّان هذا الطفل، وستستحق حياته أن تُعاش. بالنظر إلى عدد سكان العالم عندما تحدث هذه الحالة (ربما في قرن مقبل)، يُمكن لهذين الزوجين افتراض أن وجود طفل آخر لن يكون، بشكل عام، أسوأ بالنسبة إلى الأشخاص الآخرين. عندما يفكرون في التأثيرات على أنفسهما، تكون لديهما عدة أسباب لإنجاب طفل آخر؛ لكن لديهما أيضًا العديد من الأسباب المخالفة، مثل التأثير على

(1) يستعمل هنا الكاتب مصطلح «الاستنتاج البغيض أو المكروه (The Repugnant conclusion)» من حيث أثره النفسي، لكننا فضلنا ترجمة معناه المنطقي لأن الكتاب مبني بطريقة استدلالية استنتاجية. لذا سيستعمل في ما بعد مصطلح «الاستنتاج العبثي» وهو كذلك مصطلح منطقي خالص [المترجم].

حياتهما المهنية. ومثل العديد من الأزواج الأخرى، لا يُمكن لهذا الزوج أن يختار بين هاتين المجموعتين من الأسباب المتضاربة. إنهما يعتقدان أنهما إذا أنجبا هذا الطفل، لن يكون ذلك أفضل ولا أسوأ بالنسبة إليهما.

هل لدى هذين الزوجين سبب أخلاقي لإنجاب هذا الطفل؟ هل سيكون من الأفضل لو وجدت حياة إضافية تستحق العيش؟ يجيب بعض الناس بنعم. إذا كان لدى هذين الزوجين سبب أخلاقي لإنجاب هذا الطفل، ولم يستطيعا الاختيار بين أسبابهم الأخرى، فإن سببهما الأخلاقي قد يقلب الموازين. ربما يجب أن ينجبا هذا الطفل.

يتبنّى أشخاص آخرون وجهة نظر مختلفة. يعتقدون أنّه **لا** يوجد سبب أخلاقي لإنجاب هذا الطفل. من وجهة نظرهم، **ليس** من الأفضل أن توجد حياة إضافية تستحق العيش.

129. آثار نمو عدد السكان على السكان الحاليين

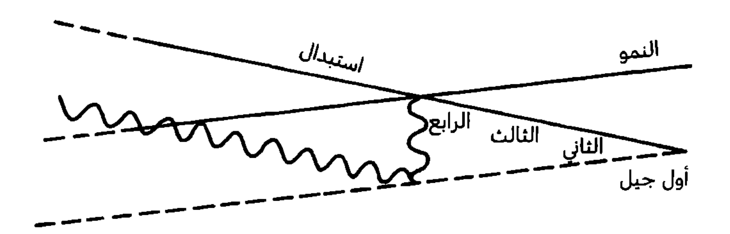
يفترض الزوجان المذكوران أن وجود طفل إضافي لن يكون على العموم أسوأ بالنسبة إلى الآخرين. يصدق هذا في العديد من البلدان، وفي فترات عديدة. لكن لم يصدق في فترات أخرى. وهي الفترات التي لو كان فيها المزيد من الناس، لكان الناس في وضع أسوأ. يصدق ذلك الآن على العديد من البلدان. في هذه البلدان، إذا نما عدد السكان، ستكون جودة الحياة أقل مما لو لم ينمُ عددهم. تلك هي الحالات التي سأناقشها.

في هذه الحالات، سيؤثر التزايد السكاني على الأشخاص الحاليين. عندما يقلل ذلك من جودة الحياة، قد نظن أن التزايد السكاني يفترض أنّه ضد مصالح الأشخاص الحاليين. لكن هذا ليس صحيحًا دائمًا. حتى عندما يقلل النمو السكاني من نوعية الحياة، يُمكنه أن يكون **أفضل** للأشخاص الحاليين.

يمكن أن يصدُق ما يلي في بعض البلدان خلال فترة ما. إذا كان عدد السكان ينمو بمعدل معيّن، فستكون لذلك تأثيرات جيدة مؤقتة، وتأثيرات سيّئة تراكمية. قد تكون الآثار السيّئة هي الانخفاض المستمر في نصيب الفرد من الموارد المتاحة. وقد تكون التأثيرات الجيدة المؤقتة على أداء اقتصاد هذا

البلد. في الوقت الذي قد يكون فيه النمو السكاني السريع سيئًا للاقتصاد، قد يكون معدل النمو البطيء أفضل للاقتصاد من عدم وجود نمو سكاني على الإطلاق. هناك عدة أسباب تقنية تجعل هذا الأمر صحيحًا بالنسبة إلى بعض الأنظمة الاقتصادية. وبتشبيه بعيد، عندما نقود سيارة في منعطف، يُمكننا القيادة بسهولة أكثر إذا أسرعنا. وقد يكون للنمو السكاني آثار جيدة أخرى غير اقتصادية ومؤقتة. قد تكمن ببساطة في أن الأسر الكبيرة تسعى إلى أن تكون أكثر سعادة، أو في أن الكثير من الناس يفضلون إنجاب المزيد من الأطفال.

كتب روبرتسون (Robertson)، أنّه إذا كان لمعدل نمو سكاني ما هذين النوعين من التأثير، فإن «ما سيكون... الأكثر ملائمة هو عدد سكان ينمو دائمًا، ولكن دون أن يزداد حجمًا أبدًا»[1]. لا يُمكننا بلوغ هذا المثل الأعلى إلا في **أليس بلاد العجائب**. أما في العالم الفعلي، يُمكن عرض البدائل على النحو التالي:



أسمّي هذه **حالة السُلّم المتحرك إلى الأسفل**. يوضح خط نوعية الحياة التي قد تنتج عن الحفاظ على استقرار عدد السكان، أو ما أسميه **الاستبدال**.

يعبر الخط المتقطع عن الآثار التراكمية السيئة لمعدل معين من النمو السكاني. يوضح هذا الخط نوعية الحياة إذا لم توجد تأثيرات جيدة مؤقتة. يظهر الخط غير المتقطع الآخر التأثيرات المندمجة لمعدل النمو هذا. ذلك ما ستكون عليه نوعية الحياة، بالنظر إلى أنّه ستكون هناك آثار جيدة مؤقتة.

كما يوضح الرسم البياني، إذا كان هناك نمو بدلًا من الاستبدال، فستكون جودة الحياة أعلى للأجيال الثلاثة الأولى، ولكنها ستكون بعد

(1) روبيرتسون (ROBERTSON)، ص. 460.

ذلك أقل بشكل مطّرد. يعتقد الكثير من الناس أنّه سيكون سيّئًا لو خفّض نمو عدد السكان جودة الحياة. تعتبر حالة السلم المتحرك إلى الأسفل، بالنسبة إلى هؤلاء الناس، محبطة بشكل خاص. يبدو من المرجح أن تكون النتيجة الفعلية هي النمو. قد يكون من الأفضل لمعظم الأزواج أن يكون لديهم أكثر من طفلين؛ وقد يكون هذا ما يريده معظم الأزواج. علاوة على ذلك، نظرًا لأنّ النمو سيكون أفضل للناس الحاليين وللجيلين المقبلين، فمن غير المرجح أن يقرر المجتمع سياسة اجتماعية قد تسبب الانتقال من النمو إلى الاستبدال.

قد يقال: «ليس الأمر كذلك. أفضل سياسة اجتماعية هي النمو للأجيال الثلاثة الأولى، يليها الاستبدال. يجب أن ينتقل المجتمع إلى الاستبدال بمجرد أن يبدأ النمو في إنتاج جودة حياة أقل. في هذه المرحلة يتوقف النمو عن أن يكون أفضل للأشخاص الحاليين. وبما أن الأمر على هذا النحو، يُمكننا أن نتوقع أن ينتقل المجتمع إلى الاستبدال».

إن هذا خطأ. لننظر في البدائل التي تواجه الجيل الرابع. إذا كان هناك نمو خلال الأجيال الثلاثة الأولى، فلماذا لا تزال جودة الحياة عالية بالقدر نفسه كما لو أنّ هناك استبدالًا؟ فقط بسبب الآثار الجيدة المؤقتة للنمو. إذا انتقل الجيل الرابع إلى الاستبدال، فسيفقد هذه الآثار الجيدة. ستنخفض جودة الحياة عموديًا إلى النقطة أسفل الخط المتقطع. وإذا استمرت نحو الاستبدال، فستكون جودة الحياة لدى الأجيال الثلاثة القادمة أقل مما لو كان هناك تزايد سكاني. توضحُ هذين الأثرين الخطوطُ المتموجة. كما توضح هذه الخطوط، لدى الجيل الرابع، في المستويات الأدنى، البدائل نفسها التي للجيل الأول. وكل جيل لديه هذه البدائل.

ستبقى هذه البدائل طالما كان للنمو هذان التأثيران، أي الآثار السيّئة التراكمية والآثار الجيدة المؤقتة. حينما يصدق ذلك، سيكون النمو دائما، مقارنة بالبدائل، أفضل للناس الحاليين وللجيلين المقبلين. لذلك من المرجح أن يختار كل جيل النمو. نتيجة لذلك، ستستمر جودة الحياة في الانخفاض. إذا اعتقدنا أن هذا تأثير سيّئ، فإن حالة السلم المتحرك إلى الأسفل، كما زعمت، كئيبة للغاية. إنّها معضلة السجين ما بين الأجيال، من النوع الذي يكون فيه احتمال أن يحقق فيه المنخرطون حلًّا احتمالًا ضعيفًا[1].

(1) الجدير بالذكر أن هذه الحالة هي معضلة السريان الزمني لكل واحد-نحن مع صفتين خاصتين. بما أنها

قد نفترض أنّه يكفي، عند الحكم على آثار أفعالنا، النظر في مصالح جميع الناس الذين سيعيشون على الإطلاق. في حالة السلم المتحرّك إلى الأسفل، سيكون معدل معين من النمو السكاني دائمًا في مصلحة الناس الحاليين وأطفالهم. على الرغم من أن هذا المعدل من النمو يتسبب في انخفاض مستمر في جودة الحياة، إلا أنّه لن يكون ضد مصالح أولئك الذين سيعيشون بعد أكثر من ثلاثة أجيال. وذلك لأنّ هؤلاء الناس مدينون، بالطريقة الموضحة في المبحث 123، بوجودهم لهذا المعدل من النمو. إذا كنّا

تشمل أجيالًا مختلفة، لا يُمكن للأشخاص المعنيين التواصل كي يتوصلوا إلى نوع من الحل السياسي، أو اتفاق مشترك مشروط. وهذه معضلة من النوع المستعصي بشكل خاص والتي تشمل دخلاء.

تأمل معضلة القاعة. إذا وقف الصف الأول، فسيحسّن رؤيته للمشهد الرائع على المنصة. إذا كان الأمر يستحق الوقوف للحصول على هذا الرؤية الأفضل، فسيكون من الأفضل للصف الأول أن يقف. لكن هذا سيعيق رؤية الصف الثاني. سيحتاج هذا الصف إلى الوقوف لاستعادة الرؤية التي كان يتمتع بها عندما كان الجميع جالسًا. وبما أنّه سيقف الآن، لكنه لن يُحسّن رؤيته، فإن هذه النتيجة ستكون أسوأ بالنسبة إلى الصف الثاني. تنطبق ملاحظات مماثلة على كافة الصفوف الأخرى.

تختلف هذه الحالة عن كل معضلة كل واحد-نحن. هناك فعلان: أ (أكثر إيثار)، أأ (أكثر أنانية). في معضلة عادية، سيكون من الأفضل لكل واحد أن يقوم بـ أأ، مهما فعل الآخرون، ولكن إذا فعل الجميع أأ سيكون ذلك أسوأ لكل منهم مما لو فعل الجميع أ. في معضلة القاعة، يوجد فرق صغير ولكنه مصيري. سيكون من الأفضل لكل صف أن يقف بدلًا من أن يجلس، ولكن إذا وقف الجميع بدلًا من أن يجلسوا، لن يكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى جميع الصفوف. سيكون أسوأ لجميع الصفوف باستثناء الأول. الصف الأول هو الدخيل في هذه المعضلة.

ونظرًا لأن هذه المعضلات تحتوي على دخلاء، فإنّها مستعصية بشكل خاص. إن نمط الأفعال الذي يكون أسوأ بالنسبة إلى أي شخص آخر يكون أفضل للدخلاء. ومن ثمّ سيكون من الأسوأ بالنسبة إلى الدخلاء أن يساعدوا على إيجاد حل سياسي، أو أن ينضموا إلى اتفاق مشروط. وما يفعله الدخلاء قد يثير سلسلة مفرغة من رد فعل، مما يجعل الانضمام إلى مثل هذه الاتفاقية أسوأ بالنسبة إلى الجميع. وهكذا، سيكون الأمر في معضلة القاعة أسوأ بالنسبة إلى الصف الأول إذا جلس الجميع بدل أن يقفوا. ولذلك، سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى هذا الصف إذا انضم إلى اتفاقية يجب أن يجلس بموجبها الجميع. لذلك قد يقف. بمجرد ما يقف الصف الأول، سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى الصف الثاني إذا انضم إلى اتفاقية يجب بموجبها أن يجلس الجميع ما عدا الصف الأول. لذلك قد يقف. وعليه سيكون من الأسوأ بالنسبة إلى الصف الثالث أن ينضم إلى اتفاقية يجب بموجبها أن يجلس الجميع باستثناء الصفين الأولين. لذلك قد يقف. تسري ملاحظات مماثلة على كل صف. قد تكون النتيجة النهائية أن تقف جميع الصفوف بدل أن تجلس. وهذا أسوأ لكل صف باستثناء الصف الأول. إن وجود الصف الأول الدخيل يمنع هنا تحقيق الاتفاق المشترك المشروط. وردُّ الفعل المتسلسل نفسه قد يمنع تحقيق حلّ سياسي. تقلل هذه الميزة الخاصة من احتمالية حل هذه المعضلات.

إلى جانب كون معضلة القاعة تافهة، ليس لها صفة الإحباط الأخرى. إنّها تنطوي على متزامنين. مما يجعلها مرجحة أكثر للحل. قد تستخدم الصفوف الأخرى التهديدات لإبقاء الصف الأول جالسًا. أو قد يجلس الصف الأول لمجرد أنه يتوقع شكاوى من الصفوف الأخرى.

لا تشمل معضلة ما بين الأجيال متزامنين. مما يجعل حلها صعبًا. في هذه المعضلات، إذا توقف الجميع بدلًا من لا واحد عن إعطاء أنواع معينة من الأولوية لنفسه، فسيكون ذلك أفضل لجميع الأجيال، باستثناء الأول. لا تستطيع الأجيال المختلفة التواصل والتوصل إلى اتفاق مشروط مشترك. ولا يُمكن ردع الأجيال السابقة عن طريق تهديدات الأجيال اللاحقة. ومن ثَمّ، فإن المشكلة الكبرى هي أن هذه المعضلة تحتوي على دخلاء. في معضلة ما بين الأجيال -التي لا تحتاج بالضرورة إلى إدراج النمو السكاني- يكون الجيل الحالي دائمًا في موقع صف ما بعد وقوف الصفوف الأولى. لقد عانى بالفعل من سلوك الأجيال السابقة. ولا يُمكن الآن تغيير هذا السلوك السابق بأي حل سياسي أو أخلاقي. وبما أن الأمر كذلك، فسيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى الجيل الحالي إذا لعب دوره في هذا الحل. لن يكون الدافع وراء ذلك هو التردد في المكسب الهين، إذ لا يُمكنه الاستفادة من هذا الحل. سيخسر بسبب فعله، ولن يكسب شيئًا في المقابل. ومن ثمّ من غير المرجح أن يلعب دوره في الحل. عندئذ سينطبق الاستدلال نفسه على الأجيال اللاحقة والتي تليها.

نلتمس فقط مصالح جميع الناس الذين سيعيشون على الإطلاق، فيجب أن ندعي أنّه سيكون من **الأفضل** لو وجد هذا المعدّل من النمو برغم الانخفاض المستمر في جودة الحياة. إذا أردنا تجنب هذا الاستنتاج، فهذه حالة أخرى يجب أن نلتمس فيها نوعًا مختلفًا من المبادئ، مبدأ مختلف عن الشخص المؤثر، أو حول مصالح الناس.

بالنسبة إلى أولئك الذين يستنكرون تدهور جودة الحياة، تُعتبر هذه هي الحالة الأكثر إحباطًا. لحسن الحظ، هذه ليست سوى حالة من بين عدة حالات محتملة. توجد طريقتان يُمكن للنمو السكاني أن يكون من خلالهما، عندما يقلّل من جودة الحياة، **أسوأ** بالنسبة إلى الناس الحاليين.

في بعض المجتمعات، سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى معظم الأزواج متى كان لديهم أكثر من طفلين. تلك هي الحالات التي يكون فيها النمو السكاني أقلّ احتمالًا.

وفي مجتمعات أخرى، يواجه معظم الأزواج، كما بيّنت في الفصل الثالث، معضلة السجين. سيكون من الأفضل لكل واحد من الأشخاص، في هذه المجتمعات، أن يكون لديه أو لديها أكثر من طفلين، أيًا كان ما يفعله الآخرون. ولكن إذا كان لدى الجميع أكثر من طفلين، فسيكون الأمر أسوأ بالنسبة إلى كل واحد منهم ممّا لو لم يكن لديهم أكثر من طفلين. إذا أدرك هؤلاء الأشخاص أن ذلك صحيح، فقد يحققون ما أسميه الحل السياسي. على الرغم من أن كل واحد يفضل أن يكون لديه عدد أكبر من الأطفال، فقد يفضل كل واحد أيضًا ألّا يكون لأي أحد المزيد من الأطفال بدلًا من أن يكون لدى الكل المزيد منهم. قد يتم اعتماد نظام للمكافآت أو العقوبات، يتم تبنّيه بطريقة ديمقراطية، يهدف إلى الحد من النمو السكاني بطريقة ديمقراطية. وحتى لو تم فرضه بشكل غير ديمقراطي، فقد يرحّب كل هؤلاء الأشخاص بهذا النظام. وسيتم توفير حل آخر عن طريق التعقيم القابل للعلاج بعد ولادة الطفل الثاني. إنّه حل أفضل، لأنه لن يفرض أي عقوبات. مرة أخرى، إذا فهموا الحقائق، فقد يرحب كل هؤلاء الأشخاص بهذا الحل.

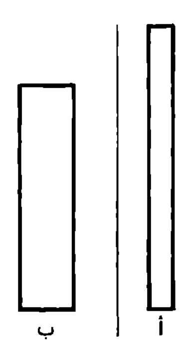
لقد وصفت ثلاثة أنواع من الحالات. وهناك حالات أخرى محتملة. سيكون بعضها مزيج من هؤلاء الثلاثة؛ لكن البعض الآخر سيكون مختلفًا بطرق أخرى.

130. التضخم السكاني

عندما يقلل النمو السكاني من جودة الحياة، قد تكون الآثار على الأشخاص الحاليين إمّا جيدة أو سيئة، أو لا تكون أيًا منهما. لا تثير هذه الآثار أسئلة أخلاقية جديدة. لكن الآثار الأخرى تثير مثل هذه الأسئلة.

تبرز هذه الأسئلة بشكل أوضح عندما نقارن المخرجات التي ستنتجها، في المستقبل البعيد، معدلات مختلفة من النمو السكاني. إذا كان هناك نمو أسرع، فسيوجد المزيد من الأشخاص لاحقًا، والذين سيكونون في حالة أسوأ. كما كان الحال من قبل، يُمكن أن تشير «حالة أسوأ» إمّا إلى مستوى السعادة، أو إلى جودة الحياة، أو إلى نصيب الفرد من الموارد. يجب أن نفترض، في الأمثلة التي عرضتها، أن هؤلاء الثلاثة يترابطون ويزيدون وينقصون معًا.

دعونا نقارن نتائج معدلات نمو السكان بعد قرن أو قرنين. كما بينت، لن يوجد أي شخص في كلتا هاتين النتيجتين. تبين الخطاطة أدناه مثل هاتين النتيجتين:



يشير عرض كل كتلة إلى عدد الناس الأحياء، ويشير ارتفاعهما إلى جودة حياتهم. أعني بذلك جودة حياتهم طوال فترة ما. خلال مثل هذه الفترة، سيوجد تغيير ما في عدد السكان. ولكن يُمكننا، رغبة في التبسيط، تجاهل هذه الحقيقة. للسبب نفسه، يُمكننا أن نسلم بأنه لا يوجد في هذه النتائج تفاوت اجتماعي أو طبيعي؛ لا يوجد من هو أسوأ حالًا من شخص

آخر. وهو ما لن يصدق أبدًا في الواقع. لكن لا يُمكن أن يشوه استدلالنا تخيّلنا أنّه سيصدق وفق الأسئلة التي سأضعها. وهو ما من شأنه أن يجعل أسئلتي تتخذ صيغة أوضح.

يوجد في ب ضعف عدد الأشخاص الذين يعيشون في أ، وهؤلاء الأشخاص جميعهم أسوأ حالًا من أي شخص في أ. ولكن حياة الأشخاص في ب، مقارنة بالأشخاص في أ، **تزيد قيمتها بالنصف** من حيث كونها تستحق العيش. لا تسلم هذه الدعوى، كما توحي الخطاطة، بأنّ هذه الأحكام يُمكن أن تكون دقيقة من حيث المبدأ. أعتقد أن هناك مقارنة تقريبية أو جزئية فقط. ما يفترض ادعائي هو أن الانتقال من مستوى في أ إلى مستوى في ب سيكون انخفاضًا في جودة الحياة، لكن الأمر سيكون أكثر من انخفاض كبير آخر مشابه قبل أن تتوقف حياة الناس عن كونها تستحق العيش.

توجد طرق مختلفة يُمكن أن تكون بها جودة الحياة أقلّ عندما يوجد ضعف عدد السكان. قد توجد مساكن أسوأ، ومدارس مكتظة، ومزيد من التلوث، وجمال طبيعي أقل، ومتوسط دخل منخفض إلى حدٍّ ما. إذا كانت هذه هي الطرق التي ستكون بها جودة الحياة أقل، يُمكننا أن نفترض بشكل معقول أن الأمر سيكون أكثر من مجرد انخفاض مشابه قبل توقف الحياة عن كونها تستحق العيش.

باستثناء غياب اللامساواة، يُمكن أن تكون هاتان النتيجتان البديلين الحقيقيين لبعض البلدان، أو للإنسانية، بالنظر إلى معدلين للنمو السكاني على مدار سنوات عديدة. أيهما ستكون النتيجة الأفضل؟ لا أقصد بكلمة «أفضل» «أفضل أخلاقيًا» بالمعنى الأكثر تداولًا لهذه الجملة. ينطبق هذا فقط على الأشخاص، أو على الأفعال. غير أنّه يُمكن أن تكون إحدى النتيجتين أفضل بمعنى آخر، أي لها قيمة أخلاقية. سيكون من الأفضل، بهذا المعنى، لو كان عددٌ أقلّ من الناس يعانون من مرض يسبب العجز، أو لو لم يحدث زلزال لشبونة. ويمكننا أن نقدم بوضوح مثل هذه الدعاوى حول النتائج التي تنطوي على مجموعات سكانية محتملة مختلفة. لنفترض أنّه في مثل هاتين النتيجتين، سيكون هناك العدد نفسه من الناس. إذا كان الناس في إحدى هاتين النتيجتين أسوأ حالًا، فمن الواضح أنّها ستكون النتيجة الأسوأ. لن تكون هذه النتيجة أسوأ بالنسبة إلى أي أحد. لكن هذا لا يظهر، كما بينت، أن هذه النتيجة لا يُمكن أن تكون أسوأ.

لنعد إلى أ وب. ما النتيجة التي ستكون أفضل؟ إنّه لأمر سيّئ بشكل

سافر أن يكون الأشخاص في حالة ب أسوأ حالًا. هل يُمكن أن يفوق هذا أخلاقيًا حقيقة وجود المزيد من الناس الأحياء؟

هب أننا نعتقد أن الزوجين المذكورين، في حالة الطفل السعيد، ليس لديهما أي سبب أخلاقي لإنجاب هذا الطفل. قد نعتقد عندئذ أنّه إذا كان الناس في حالة سيّئة، فلا يُمكن التفوق على ذلك أخلاقيًا بزيادة عدد الأشخاص الأحياء. غالبًا ما يُلتمس من الذين يؤمنون بذلك ما يلي:

> **مبدأ المتوسط غير الشخصي**: إذا كانت الأمور الأخرى متساوية، فإن أفضل نتيجة هي تلك التي تسير فيها حياة الناس، في المتوسط، على نحو الأفضل.

يعتبر بعض الاقتصاديين هذا المبدأ صحيحًا بحكم التعريف[1]. أُسمّي هذا المبدأ **غير شخصي** لأنه **لا يؤثر على الشخص**: إنّه لا يتعلق بما سيكون جيّدًا أو سيّئًا لهؤلاء الأشخاص الذين تؤثر عليهم أفعالنا. لا يفترض هذا المبدأ أنّه في حالة التسبب في وجود أشخاص لهم حياة تستحق العيش، سيستفيد حينئذ هؤلاء الأشخاص.

تدّعي صيغة مذهب اللذة لهذا المبدأ:

> إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فإن أفضل نتيجة هي تلك التي يكون فيها متوسط مجموع السعادة الصافي الأكبر بالنسبة إلى كل حياة.

ذكرت هذه الصيغ في الصيغة المحايدة زمنيًا. يصوغ البعض مبدأ المتوسط بحيث يشير فقط إلى الأشخاص الذين هم على قيد الحياة بعد فعلنا. في هذه الصيغة، يلزم عن المبدأ بشكل عبثي أنّه سيكون من الأفضل لو قتل، من بين الناس على قيد الحياة حاليًا، الكل ما عدا الأشخاص الأكثر نشوة. وفق الصيغة المحايدة زمنيًا لمبدأ المتوسط، إذا تُوفّي شخص لديه حياة تستحق العيش في وقت مبكر، فإنّ هذا يؤدّي إلى سير حياة الناس، في المتوسط، إلى أسوأ.

لنفترض بعد ذلك أننا نعتقد أنّه لدى الزوجين المذكورين، في حالة الطفل السعيد، سبب أخلاقي لإنجاب هذا الطفل. نعتقد أنّه من الأفضل دائمًا في حد ذاته أن تعاش حياة إضافية تستحق العيش. إذا كان هذا

---

(1) انظر على سبيل المثال صاموليسون (SAMUELSON)، ص. 551.

هو ما نعتقده، فسيكون من الطبيعي أن ندّعي أن ب قد تكون، من بين النتيجتين، أفضل من أ. قد يفوق تحقيق مكاسب كافية في عدد الحيوات التي ستعاش النقصان في جودة الحياة. إذا قدمنا هذا الادّعاء، يجب أن نسأل: «ما الذي سيكون مكسبًا **كافيًا**»؟

إذا كنّا من ذوي مذهب اللذة، فيمكننا أن نصوغ هذه الأسئلة بدقة أكثر. إننا نسأل:

(1) «إذا كان الناس الذين يعيشون في إحدى النتيجتين أقل سعادة، فهل يُمكن التفوق على ذلك أخلاقيًا من خلال زيادة كافية في مقدار السعادة»؟

إذا كان الناس أقل سعادة، فإن لديهم جودة حياة أقل. إذا أجبنا بنعم على السؤال (1)، فيجب أن نسأل:

(2) «ما القيم النسبية للجودة والكمية»؟

تقدم صيغة مذهب اللذة **للمبدأ الشامل غير الشخصي** إجابة تدعي:

إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فإن أفضل نتيجة هي تلك التي سيكون فيها أكبر قدر من السعادة - أكبر مجموع صافي من السعادة ناقص البؤس.

وفق هذا المبدأ، ستكون ب أفضل من أ، لأنه سيكون في ب قدر أكبر من السعادة. على الرغم من أن كل واحد من ناس ب أقل سعادة من ناس أ، إلا أن كل واحدة من حيواتهم تشمل أكثر من نصف القدر من السعادة. نظرًا لوجود ضعف عدد الأشخاص الموجودين في ب، فإن لديهم معًا سعادة أكبر من ناس أ. (تحتوي قنينتان مملوءتان بأكثر من النصف على أكثر مما تحتويه قنينة مملوءة).

لنفترض، بعد ذلك، أننا لسنا من أتباع مذهب اللذة. ما نعتقد أنّه مهم من الناحية الأخلاقية ليس السعادة، بل جودة الحياة. يُمكننا وضع الأسئلة نفسها، بيد أنّه يجب علينا استعمال جملة غير مألوفة. عندما نَقارن قيمة الجودة وكميتها، ماذا تكون الكمية المناسبة؟ قد نقول: «كمية الحيوات المعاشة التي تستحق العيش». ولكن هذا خطأ، لأنه يتجاهل **جودة** هذه الحيوات الإضافية، أو مقدار استحقاقها العيش. يجب أن تكون الكمية المناسبة، مثل مقدار السعادة، دالة لكل من عدد هذه

الحيوات ونوعيتها معًا. أقترح كوصف للكمية المناسبة عبارة: «مقدار ما يجعل الحياة تستحق العيش».

لنعد النظر في أ وب. سيدّعي أتباع مذهب اللذة: «على الرغم من أن كل واحد من ناس ب أقل سعادة من ناس أ، فإنَّ لديهم معًا المزيد من السعادة». وبالمثل يُمكننا أن ندّعي: «مقارنة بناس أ، إن لدى كل شخص من ب أقل مما يجعل الحياة تستحق العيش. لكن كل حياة في ب تزيد بأكثر من النصف من حيث استحقاقها العيش عن كل حياة في أ. وبما أنّه يوجد ضِعف عدد أشخاص ب، فإن لديهم معًا أكثر مما يجعل الحياة تستحق العيش».

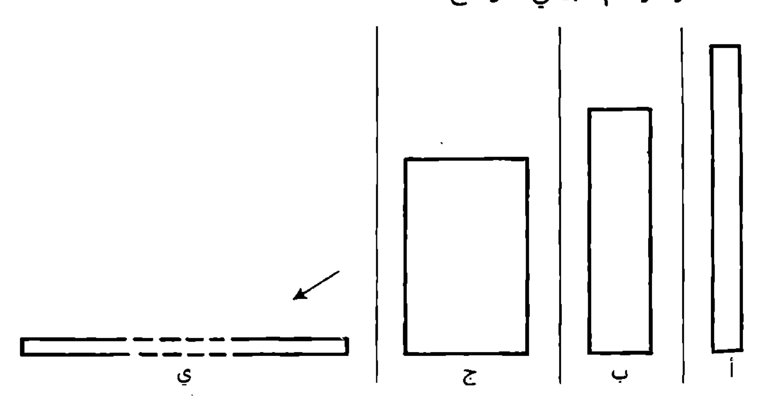
يمكنني الآن أن أصوغ:

> **المبدأ الشامل غير الشخصي** للمذهب غير اللّذوي: إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فإن أفضل نتيجة هي تلك التي ستكون فيها أكبر كمية مما يجعل الحياة تستحق العيش.

إذا اعتقدنا أن ب ستكون أسوأ من أ، فيجب أن نرفض هذا المبدأ.

131. الاستنتاج المتهافت

لننظر الرسم البياني الأوسع أدناه.



وفق المبدأ الشامل غير الشخصي، مثلما ستكون ب أفضل من أ، ستكون ج أفضل من ب. وقد تكون ي أفضل. ي عبارة عن عدد هائل من السكان

لدى أفراده حيوات ليست أعلى بكثير من المستوى الذي تتوقف فيه الحياة عن كونها تستحق العيش. قد تكون الحياة على هذا المنوال إمّا لأن لديها ما يكفي من النشوات لجعل معاناتها تبدو جديرة بالتحمل، وإمّا لأنها ذات جودة متدنية بشكل منتظم. دعونا نتخيل أن الحياة في ي هي من هذا النوع الثاني القاتم. في كل واحدة من هذه الحيوات يوجد القليل من السعادة. ولكن، إذا كانت الأعداد كبيرة بما يكفي، تكون النتيجة ذات أكبر قدر إجمالي من السعادة. وبالمثل، يُمكن أن تكون ي هي النتيجة التي تُوجد بها أكبر كمية مما يجعل الحياة تستحق العيش. (يمكن العثور على أكبر كمية من الحليب في كومة من الزجاجات تحتوي كل واحدة على قطرة واحدة فقط).

لنفترض في ما يلي، لسبب سأعطيه لاحقا، أن عدد سكان أ عشرة مليارات. سيلزم عندئذ عن المبدأ الشامل غير الشخصي:

> **الاستنتاج المتهافت**: يجب أن يوجد، بالنسبة إلى أي سكان محتملين لا يقلّون عن عشرة مليارات شخص، يتمتعون كلهم بجودة حياة عالية جدًّا، أكبر عدد يُمكن تخيله من السكان الذين سيكون وجودهم أفضل، متى كانت الأشياء الأخرى متساوية، على الرغم من أن أفراده لديهم حياة بالكاد تستحق العيش.

كما يوحي الاسم الذي أطلقنا على هذا الاستنتاج، أرى أنّه من الصعب قبوله.

يمكن أن تكون أ وب في الواقع بديلين حقيقيين. لن يصدق هذا على أ وي. يزعم البعض أنّه بسبب هذا، لا نحتاج إلى محاولة تجنب الاستنتاج المتهافت. قد يقولون: «بما أن هذا الاستنتاج لا ينطبق على أي خيار ممكن، فيمكن تجاهله. لا نحتاج إلى اختبار مبادئنا في الحالات التي لا يُمكن أن تحدث».

لقد ميّزتُ بين نوعين من الاستحالة: **عميقة وتقنية**. تكون الحالة المتخيلة مستحيلة بشكل عميق متى تطلبت تغييرًا كبيرًا في قوانين الطبيعة، بما في ذلك قوانين الطبيعة الإنسانية. يوجد سببان لمواجهة الحالات المستحيلة بشكل عميق. قد نكون عاجزين عن تصوّر ما قد تنطوي عليه هذه الحالات. وقد يدّعي البعض أن مبادئنا الأخلاقية يجب أن تكون مقبولة في العالم الحقيقي فقط[1].

قد يفيدنا تذكُّر **وحوش المنفعة** التي تخيلها نوزيك. إنهم أولئك الأشخاص الذين يحصلون على «مكاسب نفعية هائلة من تضحية الآخرين، تكون

(1) انظر، على سبيل المثال، مناقشة المستويات المختلفة للتفكير الأخلاقي في هار (1) و(2).

هذه المكاسب أكبر مما يخسره هؤلاء الآخرون»[1]. يقدّم مثل هذا الشخص المتخيل اعتراضًا على الغرض النفعي، والذي «يبدو أنّه يتطلب منا التضحية جميعًا بأنفسنا في فم الوحش من أجل زيادة الفائدة الكلية».

يعتبر الشخص الذي وصفه نوزيك استحالة عميقة. إن عدد سكان العالم الآن عدة مليارات. دعونا نتخيّل بؤس كل هؤلاء الناس إذا تم حرمانهم من أي شيء فوق عتبة المجاعة، وجميع الموارد الأخرى تذهب إلى الوحش الذي تخيّله نوزيك. يطالبنا نوزيك بأن نفترض أن هذا الشخص المتخيل سيكون سعيدًا **جدًا**، أو أن تكون لديه حياة عالية الجودة، بحيث يكون هذا هو التوزيع الذي ينتج أكبر قدر من السعادة، أو أكبر قدر مما يجعل الحياة تستحق العيش. كيف يُمكن أن يصدق هذا بالنظر إلى المليارات المتبقية من التعاسة التي يُمكن تخفيفها بسهولة بواسطة قسمة صغيرة لموارد هذا الوحش الهائلة؟ ليصدُق ذلك، يجب أن تكون جودة حياة هذا الوحش أعلى **بملايين** المرات من جودة أي شخص نعرفه. هل يُمكننا تخيّل ذلك؟ فكر في حياة الشخص الأكثر حظًا الذي تعرفه، واسأل عن حال الحياة التي يجب أن تكون عليه لتستحق العيش بمقدار مليون مرة. يجب أن تُشبه الفجوة النوعية بين هذه الحياة وحياتنا في أفضل حالاتها، الفجوة بين حياتنا وحياة تلك المخلوقات التي بالكاد تكون واعية -مثل «المحارات القنوعة» لأفلاطون[2]- لو **كانت** واعية. قد يبدو الرد بأننا لا نستطيع أن نتخيّل، حتى بأكثر الطرق حماقة، حياة وحش المنفعة هذا، ردًا منصفًا. مما يُشكّك في قوة المثال. قد يقول أتباع مذهب المنفعة إنّه لو استطعنا حقًا تخيُّل كيف ستكون مثل هذه الحياة، فقد لا نجد اعتراض نوزيك مقنعًا. يبدو أن «وحش» نوزيك كائن يشبه الإله الأسطوري. في الوجود المتخيل لمثل هذا الكائن، قد يبدأ إيماننا بحقنا في المساواة معه في التزعزع ، تمامًا مثلما لا نعتقد أن الحيوانات الدنيا تتمتع بحق المساواة معنا.

يكتسي هذا الرد بعض القوة. لكن حتى الاستحالة العميقة قد توفر اختبارًا جزئيًا لمبادئنا الأخلاقية. لا يُمكننا ببساطة تجاهل الحالات المتخيلة.

لنعد الآن إلى ي المتخيّلة. إن هذه المجموعة المتخيلة وحشُ منفعةٍ آخر. يكمن الفرق في أن أكبر قدر من السعادة ينجم عن زيادة كبيرة، ليس في جودة حياة شخص واحد، بل في عدد الحيوات المعاشة. وليس وحش

(1) نوزيك (2)، ص. 41.

(2) أفلاطون (2)، 21 c-d.

المنفعة **الخاص بي** مستحيلًا بشكل عميق، أو شيئًا لا يُمكننا تخيله. يُمكننا أن نتخيل كيف ستكون حياة شخص ما بالكاد تستحق العيش. ويمكننا أن نتخيل كيف سيوجد الكثير من الناس الذين لديهم مثل هذه الحيوات. من أجل تخيل ي، علينا أن نتخيل ببساطة أنّه سيكون هناك الكثير **جدًا**. وهو ما يُمكننا القيام به. لذلك لا يُمكن التشكيك في المثال باعتباره مثالًا يصعب علينا فهمه.

لم نتمكن عمليًا من مواجهة الاختيار بين أ وي. ونظرًا لوجود عدد محدود من الموارد، لم نتمكن في الواقع من إنتاج أكبر قدر من السعادة، أو أكبر قدر مما يجعل الحياة تستحق العيش، من خلال إنتاج عدد هائل من السكان لديهم حياة بالكاد تستحق العيش[1].

غير أن هذا سيكون مستحيلًا تقنيًا فقط. لنتمكن من افتراض أنّه ممكن، نحتاج فقط إلى إضافة بعض الافتراضات حول طبيعة الموارد وتوفرها. نظرًا لأنه سيكون من المستحيل تقنيًا مواجهة الاختيار بين أ وي، فإن هذا لا يضعف المقارنة باعتبارها اختبارًا لمبادئنا. يثير عدد الخيارات المختلفة التساؤل حول ما إذا كان يُمكن التفوق أخلاقيًا دائمًا على خسارة جودة الحياة من خلال تحقيق مكاسب كافية في كمية سواء السعادة أو أي شيء يجعل الحياة تستحق العيش. هذا هو السؤال الموضوع بشكل **أكثر** وضوحًا من خلال مقارنة أ وي. إذا كنا مقتنعين بأن ي أسوأ من أ، فلدينا أسباب قوية لمقاومة المبادئ التي تستلزم أن ي أفضل. لدينا أسباب قوية لمقاومة المبدأ الشامل غير الشخصي.

قد يقول شخص ما: «ليس الأمر كذلك. يتضمن هذا المبدأ العبارة «**إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية**». ولن تكون الأشياء الأخرى متساوية أبدًا. لذلك يُمكننا تجاهل الاستنتاج المتهافت».

إن هذا غير معقول. ما المبدأ الأخلاقي الآخر الذي يجب انتهاكه عند تحقق ي؟ قد يُزعم أن هذا من شأنه أن ينتهك مبدأ العدالة بين الأجيال. لكن هذا لا صلة له بسؤالنا في أنقى صوره. إننا نتساءل عما إذا كانت ي

---

(1) وفق بعض صيغ **قانون تقلص الفائدة الهامشية**، إنّها فقط ما يلزم عنها. وفق هذه الصيغ، تنتج كل وحدة من الموارد فائدة أكبر إذا أعطيت للأشخاص الأسوأ حالًا، بحيث يكون التوزيع الأكثر إنتاجية هو التوزيع الذي لا يكاد تستحق وفقه حياة كل شخص العيش. يوجد هنا إغفال واضح. هناك حاجة إلى كميات كبيرة من الموارد لجعل حياة كل شخص تصل إلى المستوى الذي تبدأ فيه الحياة تستحق العيش. مثل هذه الموارد لا تساعد على إنتاج أكبر مجموع منفعة صاف ممكن سببيًا، عندما تستخدم فقط لمنع **الأشخاص الإضافيين** من حيازة حياة **تستحق الإنهاء** (أو لديهم منفعة سلبية صافية).

أفضل، إذا حدثت، مما لو حدثت أ. يُمكننا أن نتخيّل تاريخًا حدثت فيه فقط النتائج المشابهة لـ ي. لن يكون الأشخاص في ي حينها أسوأ حالًا من أي شخص يعيش على الإطلاق. إذا كنا نعتقد أن ي ستكون أسوأ من أ، فلن يكون ذلك هنا بسبب كون حدوث ي سينطوي على ظلم.

هناك نقطة أخرى أكثر أهمية. لنُعد النظر في مشكلة اللاهُويّة. يقترح البعض أنّه بمقدورنا حل هذه المشكلة من خلال التماس حقوق الناس. ولكن ليس الأمر كذلك، كما تُبيّن حالة الاستنزاف. إذا تخيلنا مشكلة اللاهُوية، فإنّ الاعتراض على اختيارنا للاستنزاف الأقل قد يعتمد مبدأ الإحسان الخاص بنا. لحل مشكلة اللاهُوية، يجب علينا تنقيح هذا المبدأ. يجب أن نكتشف ما أسميه النظرية س.

ويصدُق الشيء نفسه إذا كنا نريد تجنب الاستنتاج المتهافت. يجب ألا نحاول تجنب هذا الاستنتاج من خلال التماس مبادئ تغطي جزءًا مختلفًا من الأخلاق. إن هذا الاستِنتاج متهافت **جوهريًا**. ويلزم هذا الاستنتاج عن المبدأ الشامل غير الشخصي الذي هو صيغة معينة من مبدأ الإحسان. لتجنب الاستنتاج المتهافت يجب أن نحاول إثبات أننا يجب أن نرفض هذا الصيغة. يجب أن نحاول إيجاد صيغة أفضل: النظرية س.

الفصل الثامن عشر

الاستنتاج العبثي

نحتاج إلى نظرية تحل مشكلة اللاهوية وتتجنب الاستنتاج المتهافت معًا. كما سنرى، تحقق العديد من النظريات إحدى هاتين الغايتين على حساب الفشل في تحقيق الأخرى.

132. لاتناظر مزعوم

توجد غاية أخرى، يجب أن نحاول، في نظر العديد من الناس، تحقيقها. لنتأمل حالة:

> **الطفل البائس:** تعلم امرأة أنّها إذا أنجبت طفلًا، فسيصاب بأمراض كثيرة لدرجة أن حياته ستكون أسوأ من أي شيء. لن ينمو أبدًا ولن يعيش إلا لبضع سنوات وسيعاني من ألم لا يُمكن تخفيفه تمامًا.

حتى لو رفضنا عبارة «أسوأ من أي شيء»، فمن الواضح أنّه سيكون من الخطأ عن قصد الحبَل بمثل هذا الطفل. كما أنّ الخطأ لا ينجم في الغالب عن التأثيرات على الآخرين. سينجم الخطأ في الغالب عن النوعية المروعة المتوقعة لحياة هذا الطفل.

تذكّر في ما يلي حالة الطفل السعيد. يُمكن للزوج المذكور أن يفترض أنهما إذا أنجبا هذا الطفل، لن يكون ذلك أسوأ بالنسبة إليهما أو إلى غيرهما من الناس. ما العلاقة بين هاتين الحالتين؟

يزعم بعض الكتاب أنّه في الوقت الذي سيكون من واجبنا عدم إنجاب الطفل البائس، لن يكون واجب الزوج المذكور إنجاب الطفل السعيد. إذ سيكون أفضل فقط من الناحية الأخلاقية أن ينجبا مثل هذا الطفل.

سينكر العديد من الناس هذه الدعوى الأخيرة أيضًا. يعتقد هؤلاء

الأشخاص أنّه في الوقت الذي يكون من الخطأ إنجاب طفل بائس، **لن** يكون للزوج المذكور **أي** سبب أخلاقي لإنجاب الطفل السعيد[1]. يصطلح على وجهة النظر هذه **اللاتناظر**[2].

إذا قبلنا هذا الرأي، ستكون لدينا غاية ثالثة. إلى جانب حل مشكلة اللاهُوية وتجنب الاستنتاج المتهافت، يجب أن نفسر اللاتناظر أيضًا. ما هي النظرية التي ستحقق هذه الغايات؟

133. لماذا لا يقدم منهج التعاقد المثالي أي حل؟

هل يُمكن أن نعتمد منهج الاستدلال الأخلاقي الذي سأسميه **نزعة التعاقد المثالي**؟ تلك التي يدافع عنها العديد من الكتاب، وأبرزهم رولز. إن أفضل المبادئ الأخلاقية، من وجهة النظر هذه، هي تلك التي سيكون من العقلاني بالنسبة إلينا أن نختارها باعتبارها المبادئ التي يجب اتّباعها في مجتمعنا. ومن أجل ضمان الحياد، نسأل ما هي المبادئ التي يجب أن نختارها إذا لم نكن نعرف حقائق معينة عن أنفسنا؟

يزعم البعض أنّه إذا طبقنا هذا المنهج على السؤال عن عدد الأشخاص الذين يجب أن يوجدوا، فيمكننا تفسير سبب رفضنا للمبدأ الشامل غير الشخصي والاستنتاج المتهافت معًا. يُمكن أن نفسر لماذا ستكون ب أسوأ من أ، ولماذا ستكون ي، من بين كل النتائج، هي الأسوأ. حتى لو لم نكن نعرف حقائق معينة عن أنفسنا، فسنختار مبدأً ينتج أ بدلًا من ب. سنكون حينها متأكدين من أننا سنكون في وضع أفضل.

كما يقر العديد من الكُتّاب[3]، إن هذه ليست الطريقة المقبولة للدفاع عن مبدأ حول أعداد الأشخاص الذين يجب أن يوجدوا. يعتمد هذا المنهج في الاستدلال الأخلاقي على ما قد يكون من العقلاني بالنسبة إلينا أن نختاره من منظور المصلحة الذاتية. من الضروري لهذا المنهج ألا نعرف ما إذا كنا سنتحمل وطأة بعض المبادئ المختارة. ومن ثَمّ، إن كان المبدأ الذي تم اختياره سيضر بالنساء، إذ يجب أن نتخيل أننا لا نعرف جنسنا. وحده

---

(1) انظر نارفيسون (1) و(2)، وج. بينيت وم. وارين (J. Bennett and M. Warren) ضمن سيكورا وباري. توجد العديد من الأمثلة الأخرى.

(2) في ماكماهان (Macmahan) (1). في الباب الرابع بأكمله، أنا مدين كثيرًا لعمل ماكماهان غير المنشور، وللعديد من المناقشات حول هذه الأسئلة.

(3) انظر، على سبيل المثال، باري (3).

حجاب الجهل هذا يجعل اختيارنا محايدًا بالطريقة التي تتطلبها الأخلاق.

بناء على الاستدلال المقترح أعلاه، سيكون من العقلاني اختيار مبدأ ينتج أ بدلًا من ب، لأننا سنكون حينها بالتأكيد أفضل حالًا. يفترض هذا الاستدلال أنه، بغض النظر عن المبدأ الذي يتم اتّباعه، سنكون لا محالة موجودين. ينتهك هذا الافتراض مطلب الحياد. يؤثّر المبدأ الذي نختاره على عدد الأشخاص الموجودين. إذا افترضنا أننا سنوجد بالتأكيد أيًّا كان المبدأ الذي نختاره، فذلك أشبه بافتراض أننا نكون بالتأكيد رجالًا عندما نختار مبدأ من شأنه أن يضر النساء.

يقترح بعض الكتاب ضرورة تغيير افتراضنا. عندما نسأل ما هو المبدأ الذي سيكون من العقلاني بالنسبة إلينا أن نختاره، يجب أن نتخيل أننا لا نعرف ما إذا كنا سنوجد على الإطلاق. إذا اخترنا مبدأ ما سينتج عددًا أقل من السكان، فسيزيد ذلك من فرصة عدم وجودنا على الإطلاق. لقد زُعم أنّه سيكون من العقلاني، بجانب هذا التغيير في افتراضنا، اختيار المبدأ الشامل غير الشخصي.

لا يُمكننا تغيير افتراضنا بهذه الطريقة المقترحة. يُمكننا أن نتخيل تاريخًا مختلفًا محتملًا، لم نوجد فيه أبدًا. في حين لا يُمكننا أن نفترض أنّه قد يصدق، في التاريخ الحقيقي للعالم، أننا لم نوجد أبدًا. لذلك، لا يُمكننا أن نسأل، بناء على هذا الافتراض، ما الذي سيكون من العقلاني اختياره.

لا يُمكن تطبيق المنهج التعاقدي المثالي على بعض أجزاء الأخلاق. ومن ثَمَّ، لا يُمكن تطبيق هذا المنهج، كما يزعم رولز، بشكل معقول على مسألة كيف يجب أن نعامل الحيوانات الأخرى[1]. أعتقد أنّه لا يُمكن تطبيق هذا المنهج، لسبب مختلف عن ذلك المقدم توًّا، بشكل معقول على اختيار مبدأ حول عدد الناس الذين يجب أن يوجدوا. عندما نناقش هذه المسألة، لا يكون هذا المنهج محايدًا إلا إذا تخيّلنا شيئًا لا يُمكننا تخيّله.

قد يرفض المدافع عن هذا المنهج ادعائي حول الحياد. قد يستمر في الاعتقاد بأنه يُمكننا افتراض، عند تطبيق هذا المنهج، أننا سنوجد بالتأكيد. لنتأمل احتمالين لآخر جيل في تاريخ الإنسانية. (إن النظر في الجيل الأخير يبسّط الحالة). توجد طريقتان قد يسير وفقهما التاريخ، قبل أن ينتهي فجأة بانفجار الشمس:

في الجحيم الأول: يتكون الجيل الأخير من عشرة أشخاص

(1) رولز، ص.17، وص ص.504-512.

أبرياء، يعاني كل منهم من ألم شديد طيلة خمسين عاما. إن حياة هؤلاء الناس أسوأ بكثير من أي شيء. يودّون جميعًا قتل أنفسهم لو استطاعوا.

في **الجحيم الثاني**، لا يتكوّن الجيل الأخير من عشرة، بل عشرة ملايين من الأبرياء، كل منهم يعاني من ألم بالقدر نفسه طيلة خمسين سنة ناقص يوم.

إذا افترضنا أننا سنوجد بالتأكيد في أحد هذين الجحيمين، فمن الواضح أنّه من العقلاني، من منظور المصلحة الذاتية، أن نفضّل الجحيم الثاني، لأننا سنعاني يومًا أقل. هل يجب أن نستنتج أن الجحيم الثاني سيكون أفضل، بمعنى أن له أهمية أخلاقية؟ هل سيتصرف الشيطان بشكل أقل سوءًا لو كان هذا هو الجحيم الذي أحدثه؟

ستكون الإجابتان معًا بـ: لا. إن الجحيم الثاني أفضل من ناحية واحدة. إذ سيكون مقدار المعاناة لكل شخص أدنى بقليل؛ سيتم تخفيضه بأقل من 0.01 في المئة. ولكن هذه الحقيقة تفوقها أخلاقيًا الزيادة الهائلة في عدد الأشخاص الذين يتألمون، ويعانون حياة أسوأ بكثير من أي شيء. يكاد يكون مقدار المعاناة في الجحيم الثاني أكبر مليون مرة.

يوضح المثال أننا ننقاد، وفق منهج الاستدلال الأخلاقي المقترح، إلى تجاهل ما يجب الاعتراف بأن له على الأقل بعض الأهمية الأخلاقية تمامًا. إننا ننقاد إلى تجاهل حقيقة أنّه سيكون في إحدى هذه النتائج المزيد من المعاناة إلى حد كبير. لا يُمكن أن يقبل هذا المنهج الاستدلالي في الأخلاق. يجب أن نجد طريقة أخرى لتحقيق غاياتنا.

134. مبدأ الشخص المُؤثِّر الضيق

إذا كنا نريد أن نتجنّب الاستنتاج المتهافت، يجب أن نرفض المبدأ الشامل غير الشخصي. يجب أن ندّعي أن هذا المبدأ يصف بشكل خاطئ جزء الأخلاق الذي يهتم بالإحسان، أو برفاهية الإنسان.

قد ندعي أن هذا المبدأ يتخذ الصيغة الخاطئة، لأنه يعامل الناس على أنّهم مجرد **حاويات** أو **مُنتِجين** للقيمة. إليكم مقطعًا تكون فيه هذه الصفة واضحة بشكل خاص. في كتابه **تكنولوجيا السعادة** (The Technology

of Happiness)، كتب ماكاي (Mackaye):

تماما مثلما يكون المرجل مطالب باستخدام الطاقة المحتملة للفحم لإنتاج البخار، تكون الكائنات الواعية مطالبة بتحويل إمكانية السعادة المقيمة في مساحة أرض معينة، إلى سعادة فعلية. ومثلما سيختار المهندس المراجل بأقصى قدر من النجاعة عند تحويل البخار إلى طاقة، فإن العدالة ستختار كائنات واعية لديها أقصى قدر من الفعالية في تحويل الموارد إلى سعادة[1].

يمكن اعتبار **نموذج إنتاج البخار** هذا تشويهًا بشعًا لهذا الجزء من الأخلاق. يُمكن أن نعتمد:

> **تقييد الشخص المُؤثّر**: يجب تفسير هذا الجزء من الأخلاق، وهو الجزء المتعلق برفاهية الإنسان، بشكلٍ كلّي من حيث ما سيكون جيدًا أو سيئًا لهؤلاء الأشخاص الذين تؤثر عليهم أفعالنا.

هذا هو الرأي الذي تقدم به نارفيسون (Narveson)[2]. من وجهة نظره، ليس من الجيد وجود أشخاص لأن حياتهم بها سعادة. بل بالأحرى، إن السعادة جيدة لأنها جيدة للناس.

يدعي نارفيسون أيضًا أننا عندما نتسبب في وجود شخص ما، لا يُمكننا إفادته. لذلك يدعي أنّه من بين طريقي زيادة مقدار السعادة،جعل الناس سعداء، وخلق سعادة الناس، الأولى وحدها جيدة للناس. وبما أن هذا الجزء من الأخلاق لا يتعلق إلا بما هو جيد أو سيّئ للناس، فإن الطريقة الثانية لزيادة السعادة هي، كما يزعم، محايدة أخلاقيًا.

كما بينت في الفصل السادس عشر، يجب أن نرفض الرأي القائل بأن ما هو سيّئ يجب أن يكون سيئًا لشخص ما. قد يبدو أننا نرفض، عند رفضنا لهذا الرأي، تقييد الشخص المؤثر. لكن الأمر ليس كذلك. قد نعتقد، عكس نارفيسون، أنّه عند التسبب في وجود شخص سيتمتع بحياة تستحق العيش، فإننا نفيد هذا الشخص. يدافع الملحق زاي عن هذا الاعتقاد. إذا قبلنا هذا الاعتقاد، فيمكننا أن نفسر، من منظور الشخص المؤثر، لماذا لدينا سبب أخلاقي لعدم إحداث آثار معينة، على الرغم من أن

(1) ماكاي. ليس لدي مرجع الصفحة. وبما أن الجملة الثانية مقتبسة من الذاكرة، فقد تكون صياغتها غير دقيقة. سيسلّي هذا الكتاب المنسي النفعيين ويرشدهم ويسعد خصومهم.

(2) في نارفيسون (1). يدين الكثير من النقاش الأخير بوجوده لهذا العمل الرائد. انظر أيضًا نارفيسون (2).

هذه التأثيرات لن تكون سيّئة لأي أحد. يُمكننا تفسير مناط وجود سبب أخلاقي لعدم اختيار السياسة الخطرة أو الاستنزاف.

إذا اعتقدنا أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد، فيجب أن نختار على الأقل بين ثلاثة مبادئ مختلفة للإحسان. على عكس مبدأ المنفعة، لا تدعي هذه المبادئ الثلاثة أنّها تغطي الأخلاق برمتها. بما أنّها تتضمن عبارة «إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية»، فإنّها تسمح لنا بالتماس مبادئ أخرى، مثل مبدأ المساواة. قد ندعي أيضًا أنّه ليس من واجبنا أن نفيد الآخرين عندما يتطلب ذلك منا تضحية كبيرة أو تدخلًا كبيرًا في حياتنا.

تدعي جميع هذه المبادئ الثلاثة:

(1) إذا تم التسبب في وجود شخص ما، وكانت لديه حياة تستحق العيش، يكون هذا الشخص حينئذٍ قد استفاد. وتكون هذه الفائدة أكبر إذا كانت حياة هذا الشخص تستحق العيش.

(2) إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فمن الخطأ عن قصد اتخاذ خيار يجعل النتيجة أسوأ.

(3) إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فإن إحدى النتيجتين ستكون أسوأ إذا كانت أسوأ بالنسبة إلى الناس.

تختلف هذه المبادئ في ادّعاءاتها حول ما يجعل النتيجة أسوأ بالنسبة إلى الناس. هب أننا نقارن النتائج بين «س» و«ع». ولنسمِّ الأشخاص الذين سيوجدون في النتيجة س **ناس س**. من بين هاتين النتيجتين، لنسمِّ س:

«أسوأ بالنسبة إلى الناس» بالمعنى **الضيّق** إذا كان حدوث س بدلًا من ع سيكون إمّا أسوأ، وإما سيّئ، بالنسبة إلى ناس س.

وفقا للدعوى (1)، عند التسبب في وجود شخص ما، يُمكن أن يستفيد. كما كتبت في الملحق زاي، لا نحتاج إلى الادّعاء بأنّ هذه النتيجة **أفضل** لهذا الشخص من بديلتها. سيلزم عن ذلك الادّعاء غير المعقول بأنه إذا لم يوجد هذا الشخص أبدًا، فسيكون هذا أسوأ بالنسبة إلى هذا الشخص. يُمكننا بدلًا من ذلك الادّعاء بأنه في حالة التسبب في وجود شخص ما، يُمكن أن يكون هذا **جيدًا** لهذا الشخص. وبالمثل يُمكننا أن ندّعي أنّه إذا تم التسبب في وجود الطفل البائس، فهذا أمر سيّئ بالنسبة إليه. لهذا، في التعريف المعطى توًّا، أدرج عبارة «أو سيّئًا لـ».

إذا استخدمنا مصطلح «أسوأ بالنسبة إلى الناس» بالمعنى المحدد توًّا، فستعبّر الدعاوى من (1) إلى (3) عن مبدأ الإحسان للشخص المؤثر **الضيق**، أو باختصار، عن المبدأ **الضيق**.

135. لماذا لا يُمكننا اعتماد هذا المبدأ؟

إن المبدأ الضيق معقول بشكل حدسي. من الطبيعي أن نفترض أنَّه إذا لم يكن خيار ما سيِّئًا لأي شخص يعيش على الإطلاق، فلا ينبغي أن يدين مبدأ الإحسان الخاص بنا هذا الخيار. ولكن، إذا كنا نعتمد تقييد الشخص المؤثر، فيجب أن نرفض المبدأ الضيق. لا يُمكن لهذا المبدأ حل مشكلة اللاهُوية. نحتاج إلى تفسير مناط وجود سبب أخلاقي لعدم اختيار السياسة الخطرة أو الاستنزاف. وَفقًا للمبدأ الضيّق، ليس لدينا سبب من هذا القبيل، لأننا نعلم أن هذه الخيارات لن تكون أسوأ بالنسبة إلى أي أحد.

هناك اعتراضات أخرى على المبدأ الضيق، أحدها مفاده إذا كان هذا هو مبدأ الإحسان، فيجب علينا قبول جزء من الاستنتاج المتهافت. إذا كان ما يحدث هو ي بدلًا من أ، فلن يكون هذا أسوأ أو سيِّئًا بالنسبة إلى أي شخص يعيش على الإطلاق. إذا اعتمدنا كلًّا من تقييد الشخص المؤثر والمبدأ الضيق، فيجب أن ندعي أن ي لن تكون أسوأ من أ. سيصعب على معظمنا تصديق ذلك.

يكمن اعتراض آخر في أن المبدأ الضيق يُمكن أن ينطوي على تناقضات. لننظر في هاتين النتيجتين:

(1) على عكس الأشخاص الموجودين، يتمتع جاك بحياة أسوأ بكثير من أي شيء. وجيل لم توجد أبدًا.

(2) على عكس الأشخاص الموجودين، تتمتع جيل بحياة أسوأ بكثير من أي شيء. وجاك لم يوجد أبدًا.

إذا كان ما يحدث هو (1) بدلًا من (2)، فسيكون هذا سيِّئًا بالنسبة إلى جاك، ولن يكون جيدًا بالنسبة إلى جيل. ستكون (1) بذلك أسوأ من (2) بالنسبة إلى ناس (1). من خلال استدلال مماثل، ستكون (2) أسوأ من (1) بالنسبة إلى ناس (2). يلزم عن المبدأ الضيق الاستنتاج المتناقض القائل بأن كل واحدة من هاتين النتيجتين ستكون أسوأ من الأخرى.

من المغري الجمع بين تقييد الشخص المؤثر والمبدأ الضيق. لكننا إذا التمسنا وجهة النظر هذه، فلن نتمكن من حل مشكلة اللاهُوية، يجب علينا قبول جزء من الاستنتاج المتهافت، وننقاد إلى تناقضات. لذلك علمنا أنَّه لا يُمكننا اعتماد هذا الرأي. إنَّه تقدمٌ، من نوع سلبي.

توجد طريقة أخرى كان تقدمنا فيها سلبيًّا. يقبل كثير من الناس اللاتناظر. يريد هؤلاء الأشخاص أن يفسّروا لماذا، على الرغم من أنَّه من الخطأ عن قصد إنجاب الطفل البائس، ليس للزوج الذي ذكرت أي سبب أخلاقي لإنجاب الطفل السعيد. وبما أننا لا نستطيع أن نعتمد الرأي المذكور توًّا، فإنَّني أبيّن فقط في هامش ختامي أن هذا الرأي كان سيوفّر أفضل تفسير للاتناظر[1].

(1) وفق اللاتناظر المزعوم، سيكون من الخطأ إنجاب الطفل البائس، ولكن لا يوجد سبب أخلاقي لإنجاب الطفل السعيد. كيف يُمكن تفسير ذلك؟

يدعي بعض الكتاب أن التسبب في وجود شخص ما لا يُمكن أن يكون جيدًا أو سيئًا لهذا الشخص. لو كان الأمر كذلك، فسيفسر سبب عدم وجود سبب أخلاقي لإنجاب الطفل السعيد. لكنه سيستلزم أنَّه عند إنجاب الطفل البائس، لا يُمكننا أن نفعل شيئًا سيئًا بالنسبة إليه. ما هو الاعتراض؟ إذا لم يكن من الممكن أن يكون إنجاب هذا الطفل سيئًا بالنسبة إليه، فيجب أن ينجم معظم خطأه عن معاناة هذا الطفل. يجب أن نعتمد:

مبدأ مجموع المعاناة: إذا كانت الأمور الأخرى متساوية، يجب ألا نزيد في مجموع المعاناة.

قد يكون من الصعب قبول هذا المبدأ ولكن يُمكن رفض مبدأ مجموع السعادة بالكامل. غير أنَّه إذا قبلنا هذا المبدأ، فسيكون لدى هذا الزوج سبب أخلاقي لإنجاب الطفل السعيد. حتى لو كان إنجاب هذا الطفل لا يُمكن أن يكون جيدًا بالنسبة إليه، فسيزيد من مجموع السعادة.

قد يتم الاعتراض بأن المعاناة والسعادة يختلفان أخلاقيًا، أي إن أسبابنا الأخلاقية لمنع الأول تفوق بكثير أسبابنا الأخلاقية لتعزيز الثاني. لكن هذا لا يُمكن أن يفسر اللاتناظر ما لم يكن لدينا أي سبب أخلاقي لتعزيز السعادة. وإذا قبلنا مبدأ مجموع المعاناة، فيبدو من غير المعقول رفض نظيره تمامًا من أجل السعادة. (انظر غريفين (GRIFFIN) (4)).

توجد طريقة أفضل لتفسير اللاتناظر. يُمكننا (1) التماس تقييد الشخص المؤثر، (2) الادّعاء بأن التسبب في وجود شخص ما يُمكن أن يكون جيدًا أو سيئًا بالنسبة إليه، و(3) التماس المبدأ الضيق. وفقًا للمبدأ الضيق، من الخطأ، متى كانت الأشياء الأخرى متساوية، فعل ما قد يكون سيئًا أو أسوأ للأشخاص الذين يعيشون على الإطلاق. لذلك من الخطأ أن يكون إنجاب طفل بائس، بما أن ذلك سيكون سيئًا بالنسبة إليه. في حين ليس من الخطأ بتاتًا أن نفشل في إنجاب طفل سعيد. صحيح أنَّه إذا أنجب الزوج الذي ذكرت هذا الطفل، فسيكون ذلك جيدًا لهما. ولكن، إذا لم ينجبا هذا الطفل، فلن يكون ذلك سيئًا بالنسبة إليه. وفي الحالة الموصوفة، لن يكون ذلك سيئًا لأي شخص آخر. لهذا السبب لا يوجد سبب أخلاقي لإنجاب هذا الطفل.

يبدو لي هنا أفضل تفسير للاتناظر. يجب أن نلاحظ أن المبدأ الضيق لا يتضمن الادّعاء المألوف بأن التزامنا بعدم الضرر أقوى من التزامنا بالإفادة. قد نرغب في إضافة هذا الادّعاء إلى مبدأ الإحسان الضيق الخاص بنا، أي إضافة مبدأ قوي كما فعلت روس (Ross) بخصوص عدم الإيذاء. لكن للمبدأ الضيق لا يقوم بهذا التمييز. إذا وجد شخص ما فشلنا في منحه فائدة ما، فإن فشلنا في القيام بذلك سيكون أسوأ بالنسبة إلى هذا الشخص. إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، نكون قد تصرفنا بشكل خاطئ وفقًا للمبدأ الضيق.

إن التمييز بين المبدأين الواسع والضيق تمييزٌ جديدٌ، استهل من خلال الاعتقاد بأنه عند التسبب في وجود شخص ما، يُمكننا القيام بشيءٍ إمَّا جيد وإما سيئ لهذا الشخص. ينقض هذا الاعتقاد الاستلزام العادي الذي مفاده أنَّه إذا كان حدث ما جيدًا للناس، فإن عدم حدوثه سيكون أسوأ بالنسبة إلى الناس. عند نقض هذا الاستلزام، يتباين المبدآن الواسع والضيق.

ينبغي أن نلاحظ أخيرًا أنَّه يُمكننا تبرير التماسنا المبدأ الضيق. وفق هذا المبدأ، ستكون هناك أهمية أخلاقية إذا كان ما نفعله، عند تسببنا في وجود شخص ما، سيئًا لهذا الشخص؛ ولكن لن تكون هناك أهمية إذا كان

136. مبدآ الشخص المؤثِّر الواسعان

سأقوم الآن بوصف مبدأين آخرين للإحسان الخاصين بالشخص المؤثر. إنهما يدعيان مثل المبدأ الضيق:

(1) إذا تم التسبب في وجود شخص ما، وكانت لديه حياة تستحق العيش، فسيكون هذا الشخص بذلك قد استفاد. تكون هذه الفائدة أكبر إذا كانت حياة هذا الشخص تستحق العيش.

(2) إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فمن الخطأ عن قصد اتخاذ خيار يجعل النتيجة أسوأ.

(3) إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فإن إحدى النتيجتين ستكون أسوأ إذا كانت ستكون أسوأ بالنسبة إلى الناس.

لنسمِّ النتيجة س

«أسوأ بالنسبة إلى الناس» بالمعنى **الواسع** إذا كان حدوث س سيكون أقل جودة بالنسبة إلى ناس س مما سيكونه عند حدوث ع بالنسبة إلى ناس ع.

في عدد الخيارات المختلفة، تكون «أقل جودة بالنسبة إلى» ملتبسة. لنسمِّ س

«أسوأ بالنسبة إلى الناس» بمعنى **المجموع الواسع** إذا كان الإجمالي الصافي للفائدة الممنوحة لناس س عند حدوث س أقل من الصافي الإجمالي للفائدة الممنوحة لناس ع عند حدوث ع.

لنسمِّ س

ما نفعله، عند التسبب في وجود شخص ما، جيدًا له. اعترض ج. ستيربا (J. Sterba) على كون المبدأ الضيق لا يفسر هنا اللاتناظر، بل يعيد صياغة اللاتناظر فقط. يمكن الرد على هذا الاعتراض. يُمكننا تعليل التماسنا المبدأ الضيق من خلال اعتماد عدة نظريات حول طبيعة الأخلاق، أو التفكير الأخلاقي. ومن الأمثلة على ذلك نظرية سكانلون. وكما قلتُ، إنّها تدعي أن مصدر الدافع الأخلاقي هو: «الرغبة في أن تكون قادرة على تعليل أفعال المرء للآخرين بمسوغات لا يستطيعون رفضها بشكل معقول» (سكانلون (3)، ص. 116). ووفق هذه النظرية، يكون الفعل خاطئًا فقط إذا كان يؤثر على شخص ما بطريقة تقدم لهذا الشخص شكوى لا يُمكن الرد عليها. في الهامش 17 أذكر العديد من النظريات الأخلاقية الأخرى التي يُمكن أن تعلل اعتماد المبدأ الضيق. ووفق هذه النظريات، من المهم أخلاقيًا أنه إذا فشل الزوج الذي ذكرت في إنجاب الطفل السعيد، لن تكون هناك أي شكوى.

على الرغم من أنّه يقدّم أفضل تفسير للاتناظر، فقد رأينا أنّه يجب علينا رفض الرأي الذي يجمع بين المبدأ الضيق وتقييد الشخص المؤثر. يجب أن نرفض الرأي القائل بأنه لكي يكون الفعل عرضةً للاعتراض الأخلاقي، يجب أن تكون هناك شكوى. إذا اخترنا الاستنزاف، فسيؤدي ذلك لاحقًا إلى انخفاض كبير في جودة الحياة. لكن أولئك الذين يعيشون بعد هذا الانخفاض سيدينون بوجودهم لاختيارنا. وبما أنّهم لن يأسفوا على وجودهم، فلن يأسفوا على اختيارنا. لن تكون هناك شكوى. ولكن يوجد اعتراض أخلاقي على اختيارنا.

> «أسوأ بالنسبة إلى الناس» بمعنى **المتوسط الواسع** إذا كان متوسط الفائدة الصافي، بالنسبة إلى الشخص الواحد المعطاة لناس س عند حدوث س، أقل من متوسط الفائدة الصافي لكل شخص المعطاة لناس ع عند حدوث ع.

إذا استعملنا «أسوأ بالنسبة إلى الناس» بمعنى المجموع الواسع، فستعبر الدعاوى من (1) إلى (3) عن مبدأ **المجموع الواسع** للشخص المؤثر. إذا استعملنا «أسوأ بالنسبة إلى الناس» بمعنى المتوسط الواسع، فستعبّر الدعاوى من (1) إلى (3) عن مبدأ **المتوسط الواسع** للشخص المؤثر. (كما أوضح في الهامش[1]، إذا رفضنا الدعوى (1)، التي تنكر أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد، فإن هذين المبدأين الواسعين سيتطابقان مع المبدأ الضيق).

تكون أفضل نتيجة، وفق مبدأ المجموع الواسع، هي تلك التي تعطي للناس أكبر مجموع إجمالي صافي من الفوائد - أكبر قدر من الفوائد ناقص الأعباء. وتكون أفضل نتيجة، وفق مبدأ المتوسط الواسع، هي تلك التي تمنح الناس أكبر متوسط مجموع صاف من الفوائد لكل شخص. عند اعتماد هذين المبدأين، يُمكننا توسيع استعمال «الفائدة» بالطريقة التي دافعنا عنها في المبحث 25. إن الفعل الذي يفيد الناس بقدر أكبر هو الفعل الذي يترتب عنه حصول الناس على أكبر مجموع صاف أو متوسط مجموع من الفوائد. لا يهم كون العديد من الأفعال الأخرى ستكون أيضًا جزءًا من سبب الحصول على هذه الفوائد.

كلا المبدأين الواسعين يحلّ مشكلة اللاهُوية. كلاهما يستلزم (جا)، دعوى جودة العدد نفسها. وهذان المبدآن يفسران هذه الدعوى بطريقة مألوفة أكثر. ما سببنا الأخلاقي في عدم اختيار الاستنزاف؟ وفق المبدأين الواسعين، يفيد هذا الاختيار أولئك الذين سيعيشون لاحقًا. وبما أن حياتهم تستحق العيش، فهم مدينون بوجودهم لاختيارنا. في حين لو اخترنا المحافظة على الموارد لعاش أناس آخرون لاحقًا، ولكان لهؤلاء الناس جودة حياة أعلى. وفق المبدأين الواسعين، إذا تم التسبب في وجود ناس، وكان لديهم جودة حياة أعلى، فقد استفاد هؤلاء الناس أكثر. يكمن الاعتراض على الاستنزاف في أنه، على الرغم من أنّه يفيد أولئك الذين سيعيشون في وقت لاحق، فإنّه يفيد هؤلاء الناس أقل مما كانت ستفيد

(1) إذا كان التسبب في وجود شخص ما لا يُمكن أن يكون جيدًا أو سيئًا لهذا الشخص، فإن الأشخاص الوحيدين الذين تهم مصالحهم، عندما نقارن بين نتيجتين، هم الأشخاص الموجودون في كلتيهما. تكون جميع الخيارات بين أزواج النتائج، لأغراض أخلاقية، مثل عدد الاختيارات نفسها، حيث يتوافق المبدآن الضيق والواسع.

المحافظة على الموارد أولئك الذين كانوا سيعيشون لاحقًا. لماذا يجب على الفتاة البالغة من العمر أربع عشرة سنة الانتظار وإنجاب طفلها لاحقًا؟ لأنّ إنجاب طفل الآن من المحتمل أن يفيد ذلك الطفل أقل مما سيفيد إنجاب طفل في ما بعد ذلك الطفل الآخر. تنطبق دعوى مماثلة على اختيارنا للسياسة الخطرة. يفيد هذا الاختيار الأشخاص الذين سيقُتلون لاحقًا في الكارثة، لكنه يفيد هؤلاء الأشخاص أقل مما كانت ستفيد السياسة الآمنة الأشخاص الآخرين الذين كانوا سيعيشون لاحقًا.

لا تنطوي هذه الدعاوى على نوع من التلاعب بالألفاظ التي رفضتها في وقت سابق. عندما نناقش الفتاة البالغة من العمر أربع عشرة سنة، يُمكن استعمال الكلمتين «طفلها» و«هو» للدلالة على الطفلين المختلفين اللذين يُمكن أن تنجبهما هذه الفتاة. وهذا يوفر معنًى يصدق فيه أنّه إذا أنجبت هذه الفتاة طفلها الآن، فسيكون هذا الأمر أسوأ بالنسبة إليه. لكنّه لا يتعلق بما هو جيد أو سيّئ لأشخاص معينين بالمعنى الذي تكون فيه هذه الدعوى صحيحة. لذلك يجب أن تعتمد هذه الدعوى مبدأً جديدًا يحتاج إلى شرح وتعليل.

لا يصدق ذلك على المبدأين الواسعين. كما رأينا توًا، عندما ننعت إحدى النتيجتين بـ«أسوأ بالنسبة إلى الناس» بالمعنيين الواسعين، فإن ادّعاءنا يتعلق بما يُمكن أن يكون جيدًا أو سيّئًا لأشخاص معينين. إن المبدأين الواسعين ليسا مألوفين كليًا. لا يُمكنهما الادّعاء بأنهما مبدؤنا المعتاد حول التأثيرات على مصالح الناس، ما أسمّيه مبدأ الإحسان. وذلك لأننا نفترض الآن أنّه عند التسبب في وجود شخص ما، نستطيع حينئذ إفادة هذا الشخص. لا يخبرنا مبدؤنا العادي ما هي الأهمية الأخلاقية لهذه الفوائد. نحتاج إلى توسيع مبدئنا العادي بحيث يجيب عن هذا السؤال. وهناك ثلاث إجابات على الأقل تستحق النظر فيها. تلك الإجابات التي قدمها المبدآن الواسعان والمبدأ الضيق. وعليه يُمكننا أن ندعي أن هذه ليست مبادئ من نوع جديد، وتحتاج إلى تفسير وتعليل. إنّها تبسط ثلاثة من الطرق التي يُمكننا من خلالها توسيع مبدئنا العادي بشكل معقول، كما نحتاج إلى فعله إذا افترضنا أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد.

وبما أن المبادئ الواسعة توسيعات لمبدئنا العادي، فإنّها تحل مشكلة اللاهُويّة في عدد الخيارات نفسها. إنّها تفسر الدعوى جا بطريقة مُرضِية. لكن هذا لا يدل على أن أيًا من هذه المبادئ مقبول. يجب أن نسأل ما الذي تستلزمه في عدد الخيارات المختلفة؟

لنعُد إلى النتائج المختلفة أ وب. مقارنة مع أ، يوجد في ب ضعف عدد الناس، وكلهم أسوأ حالًا. لكن حياة ناس ب تزيد بالنصف من حيث كونها تستحق العيش عن حياة ناس أ. إذا حدثت ب بدلًا من أ، فسيكون هذا «أفضل للناس» بالمعنى الكلي الواسع. ستكون ب أقل فائدة **لكل واحد** من ناسها مما ستكون أ لكل واحد من ناسها. ولكن نظرًا لأن كل شخص من ناس ب سيستفيد أكثر من النصف من كل شخص من أ، وسيكون هناك ضعف عدد الأشخاص من ناس ب، فإنهم سيستفيدون معًا أكثر، أو سيحصلون على فائدة إجمالية أكبر. (بالمعنى نفسه، إذا منحنا لكل شخص من اثنين أربع سنوات أخرى من الحياة، فسيحصلان معًا على فائدة أكبر من الفائدة التي يحصل عليها شخص ثالث نمنحه خمس سنوات أخرى من الحياة). وبذلك يلزم عن مبدأ المجموع الكلي أنّه إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فإن ب ستكون أفضل من أ.

وفق الاستدلال نفسه، ستكون ج أفضل من ب. ويمكن أن تكون ي أفضل. ومن ثَمّ إذا حدثت ي، فإن كل واحد من ناس ي سيستفيد القليل جدًّا. ولكن، إذا كانت ي واسعة بدرجة كافية، فسيحصل ناس ي معًا على أكبر فائدة إجمالية، أو سيستفيدون أكثر. وهكذا يلزم عن مبدأ المجموع الواسع الاستنتاج المتهافت. وبما أننا نريد تجنب هذا الاستنتاج، يجب أن ندّعي أننا يجب أن نرفض هذا المبدأ.

(يقوم مبدآ الشخص المؤثر الواسعان، كما صغتهما، بتوسيع استعمالنا العادي لكلمة «فائدة». قد يتم الاعتراض بالقول إنه، عند توسيع هذا الاستعمال لـ«الفائدة»، لن يستوفي مبدأيَ تقييد الشخص المؤثر تمامًا: يُمكننا أن نعتمد الصيغ المختلفة الأقرب إلى استعمالنا العادي لـ «الفائدة». نستطيع أن ندعي:

إذا فعلنا س بدلًا من ع، فإنّ هذا يفيد الناس أكثر **بالمعنى الإجمالي الواسع** إذا كان فعلنا س بدلًا من ع يمنح ناس س فائدة إجمالية صافية أكبر مما سيمنحه ع بدلًا من س لناس ع لو فعلنا ع،

وندّعي أيضًا:

> إذا فعلنا س بدلًا من ع، فإن هذا يفيد الناس أكثر بالمعنى **المتوسط الواسع** إذا كان عملنا س بدلًا من ع يعطي ناس س فائدة أكبر لكل شخص مما ستمنحه ع بدلًا من س لناس ع لو فعلنا ع.

يمكننا حينئذ أن ندعي أنَّه إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فإن إحدى النتيجتين ستكون أفضل متى كان تحقيق هذه النتيجة مفيدًا أكثر للناس. يقدم هذان التعريفان صيغتين مختلفتين من مبدأي المجموع الواسع والمتوسط الواسع للشخص المؤثر.

يلزم عن هذه الصيغة لمبدأ المجموع الواسع الاستنتاج المتهافت أيضًا. إذا وجد ما يكفي من ناس ي، فإن تحقق ي بدلًا من أ سيعطي ناس ي فائدة أكبر صافية مما يمنحه تحقق أ بدلًا من ي لناس أ. والمثير للدهشة، أن هذه الصيغة من مبدأ **المتوسط** الواسع يُمكن أن تستلزم أيضًا الاستنتاج المتهافت. هب أننا حقّقنا أ. قد نواجه الآن خيارًا جديدًا. وهب أنَّه يُمكننا، في وقت وجيز، تغيير أ إلى ب. قد يكون «أفضل للناس» بالمعنى المتوسط الواسع الجديد لو قمنا بهذا التغيير. سيضيف هذا التغيير إلى السكان الحاليين العدد نفسه من الأشخاص الجدد. سيعاني النصف الموجود سابقًا من تدهور جودة حياتهم. وسيكون هذا التغيير أسوأ بالنسبة إليهم. غير أن هذا التغيير سيحقق فائدة أكبر للنصف الموجود حديثًا. ومن ثَمّ فإن التغيير من أ إلى ب سيمنح ناس ب متوسطَ فائدةٍ صافيًا لكل شخص. وقد يمنحهم متوسط فائدة أكبر لكل شخص. مما سيجعله يفشل في إجراء هذا التغيير لناس أ.

لتوضيح هذه النقطة، سأدعي أن هناك تحديدًا دقيقًا. هب أن المستوى في أ هو 100، والمستوى في ب هو 76. عند التغيير من أ إلى ب يخسر النصف الموجود سابقًا 24، ويربح كل واحد من النصف الموجود حديثًا 76. ومن ثَمّ فإن التغيير من أ إلى ب يمنح ناس ب متوسط فائدة صافية للشخص الواحد (76-24) /2، أو 26. إن الإخفاق في إجراء هذا التغيير سيعطي لكل شخص من ناس أ فائدة تبلغ 24. ومن ثَمّ سيمنح التغيير من أ إلى ب لكل واحد من ناس ب متوسط فائدة أكبر مما يمنحه الفشل في إجراء هذا التغيير لناس أ. وفق التعريف الوارد أعلاه، يلزم عن مبدأ المتوسط الواسع أن ب ستكون أفضل من أ. وبالمنطق نفسه، ستكون ج أفضل من ب، د أفضل من ج، ح أفضل من د، وهكذا. هذه الدعاوى وما شابهها تدل بشكل غير مباشر على أن د ستكون أفضل من أ.

هناك اعتراض آخر على هذه المبادئ مفاده أنَّها تولِّد في كثير من الأحيان تناقضات. يصدق ذلك على مبدأ المتوسط الواسع في الحالة التي تمت مناقشتها توًّا. لنفترض أنه، مقارنة بسكان ب في المستوى 76، سيكون لـ ج ضعف عدد الأشخاص في المستوى 58. وفق مبدأ المتوسط الواسع، كما

أوضحت، ستكون ب أفضل من أ. ومن خلال استدلال مماثل، ستكون ج أفضل من ب. يلزم عن ذلك، بشكل غير مباشر، أن ج ستكون أفضل من أ. لكن مبدأ المتوسط الواسع يستلزم بشكل مباشر أن أ ستكون أفضل من ج. وَفقًا لهذا المبدأ، ستكون أ أفضل وأسوأ من ج في الوقت نفسه. انظر الهامش[1] حيث أثبت هذه النقطة.

يمكننا تنقيح هذه المبادئ لتجنب مثل هذه التناقضات. ولكن المبادئ ستكون حينها، كما يوضح الهامش، غير كافية. نظرًا لأنَّ هذا صحيح، ويلزم عن **كلا** المبدأين استنتاج متهافت، فإن هاتين الصيغتين من المبادئ الواسعة أدنى من الصيغ المذكورة سابقًا. في ما يلي لأشير إلى هذه الصيغ السابقة).

لقد حققنا مرة أخرى تقدمًا من نوع سلبي. يلزم الاستنتاج المتهافت عن مبدأ المجموع غير الشخصي. يدعي هذا المبدأ، في صيغته الخاصة بمذهب اللذة، أنَّه إذا كانت الأشياء الأخرى متساوية، فإن أفضل نتيجة هي تلك التي سيكون فيها أكبر قدر صافٍ من السعادة. تستبدل الصيغة الأخرى لهذا المبدأ العبارة «كل ما يجعل الحياة تستحق العيش» بكلمة «السعادة».

وبما أننا نريد تجنب الاستنتاج المتهافت، يجب أن ندّعي أننا يجب أن نرفض مبدأ المجموع غير الشخصي. اقترح نارفيسون أساسًا لرفض هذا المبدأ. يُمكننا اعتماد تقييد الشخص المؤثر: الادّعاء بأن أي مبدأ إحسان يجب أن يتخذ صيغة الشخص المؤثر.

نعلم الآن أن التماس هذا التقييد يفشل، وأنه من الصعب تفسير

(1) عند التغيير من ب إلى ج، يفقد كل واحد من النصف للوجود سابقًا 18، ويكسب كل واحد من النصف الموجود حديثًا 58. ومن ثمَّ فإن التغيير من ب الى ج يعطي ناس ج متوسط فائدة صافيًا لكل فرد قدره (58-18)÷ 2، أو 20. سيمنح الفشل في إجراء هذا التغيير كل شخص من ناس ب فائدة قدرها 18. ومن ثمَّ سيعطي التغيير من ب إلى ج ناس ج معدل فائدة لكل فرد أكبر مما سيمنحه الفشل في إجراء هذا التغيير لناس ب. بناء على مبدأ المتوسط الواسع، كما هو موضح أعلاه، ستكون ج أفضل من ب. (عند حساب متوسط فائدة التغيير من ب إلى ج، أقسم على 2 لأن المجموعتين متساويتان في الحجم. يحقق هذا المنهج المختصر النتيجة نفسها باعتباره حسابًا يتطلبه هذا المبدأ بشكل صريح. سيؤدي ذلك أولًا إلى محصول إجمالي صافٍ من الفوائد ناقص الخسائر لدى جميع هذه المليارات من الأشخاص، ثم قسمة هذا المجموع على إجمالي عدد الأشخاص. وتنطبق ملاحظات مماثلة على حسابي المختصر الآخر). نظرًا لأنه يلزم عن هذا المبدأ أن ج ستكون أفضل من ب، والتي ستكون أفضل من أ، فإنه يستلزم بشكل غير مباشر أن ج ستكون أفضل من أ. ولكن عند التغيير من أ إلى ج، سيخسر الربع الموجود من قبل 42، وستكسب الثلاثة أرباع للوجودة حديثًا 58. ومن ثَمّ فإن التغيير من أ إلى ج يمنح ناس ج متوسط فائدة صافيًا قدره (58 × 3 -42) ÷ 4، أو 33. هكذا سيعطي التغيير من أ إلى ج ناس ج متوسط الفائدة لكل فرد أقل مما سيمنحه الفشل في هذا التغيير لناس أ. وَفقًا لهذا المبدأ، على الرغم من أن ج أفضل بشكل غير مباشر من أ، فإن ج أسوأ من أ. يُمكننا مراجعة هذا المبدأ، من خلال الادّعاء أنه، عندما تؤدي الحسابات إلى مثل هذه النتائج المتضاربة، لا تكون أي من النتائج أسوأ من الأخرى. قد يلزم عن هذا المبدأ المنقح أن بعض النتائج ستكون أسوأ من غيرها، لكنه لن يؤدي إلا إلى ترتيب جزئي للغاية، أي الفشل في دعم الإجابات التي نريدها في كثير من الحالات. (أنا مدين هنا، وفي مواضع أخرى، إلى المراسلات مع م. وودفورد (M. Woodford)).

سبب رفضنا للمبدأ الشامل. لنفترض أولًا أنَّه إذا تسببنا في وجود شخص سيتمتع بحياة تستحق العيش، فإننا لا نفيد عندئذ هذا الشخص. لو كان الأمر كذلك، فلا يُمكننا اعتماد تقييد الشخص المؤثر، لأننا لن نكون حينها قادرين على حل مشكلة اللاهُوية. وفق هذا البديل، لا يُمكننا رفض المبدأ الشامل غير الشخصي بدعوى مفادها: بما أنَّه ليس الشخص المؤثر، فإنه يتخذ الصيغة الخطأ -صيغة نموذج إنتاج الحليب. لحل مشكلة اللاهُوية، يجب أن نعتمد مبدأ لا يكون الشخص المؤثر.

افترض بعد ذلك أنَّه عند التسبب في وجود شخص ما، يُمكننا بذلك إفادة هذا الشخص. إذا كان الأمر كذلك، يُمكننا أن نلتمس تقييد الشخص المؤثر. لكن هذا لا يحقق شيئًا. **يعيد** المبدأ الشامل الواسع **صياغة المبدأ غير الشخصي في صيغة الشخص المؤثر.** لتجنب الاستنتاج المتهافت، يجب أن ندعي أننا يجب أن نرفض هذا المبدأ. ومن الصعب تفسير سبب ذلك. بما أن هذا المبدأ شخص مؤثر، لا يُمكننا الادّعاء بأنه يتّخذ الصيغة الخاطئة، حيث يعامل الناس على أنَّهم مجرد حاويات أو منتِجين للقيمة. من الأسهل أن ننكر أنَّه سيكون من الأفضل لو وجد المزيد من السعادة، أو المزيد مما يجعل الحياة تستحق العيش. ومن الأصعب أن ننكر أنَّه سيكون من الأفضل لو استفاد الناس أكثر.

على الرغم من صعوبة إنكار مبدأ المجموع الواسع، فإننا لسنا مجبرين على قبول هذا المبدأ. يُمكن الدفاع عن رفض أحد مزاعم هذا المبدأ: الادّعاء بأن التسبب في الوجود يُمكن أن يُفيد. وحتى إذا اعتقدنا أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد، فهناك مبدأ شخص مؤثر واحد آخر على الأقل: مبدأ المتوسط الواسع الذي لا يلزم عنه مبدأ الاستنتاج المتهافت. إذا كان ما حدث هو ي بدلًا من أ، فسيكون هذا «أسوأ بالنسبة إلى الناس» بمعنى المتوسط الواسع. سيحصل ناس ي، مقارنة بناس أ، على فائدة أصغر لكل شخص.

يعيد مبدأ المتوسط الواسع صياغة مبدأ المتوسط غير الشخصي بمصطلحات الشخص المؤثر. إننا بحاجة إلى مبدأ إحسان جديد. نحتاج إلى مبدأ يحل مشكلة اللاهُوية ويتجنب الاستنتاج المتهافت على حد سواء. قد نرغب أيضًا في أن يفسر هذا المبدأ اللاتناظر. يحقق مبدأ المتوسط، في صيغتيه اللاشخصية والشخص المؤثر معًا، الغايتين الأوليين، ويحقق جزئيًا الغاية الثالثة[1]. هل هذا هو المبدأ الذي نريده: أفضل حساب للإحسان؟

(1) انظر مناقشة ماكماهان لهذا المبدأ في ماكماهان (1).

137. النظريات الممكنة

ليس مبدأ المتوسط سوى أحد المبادئ التي تحقق غاياتنا. سيكون من الأسهل الحكم على هذا المبدأ عندما أصف بعض هذه البدائل.

لا يُمكننا رفض مبدأ المجموع الشامل بدعوى أنّه يتخذ الصيغة الخطأ. ولكن يُمكننا أن ندّعي أن هذا المبدأ يعطي إجابة خاطئة على سؤال وضعته أعلاه. لقد سألت: «ما القيم النسبية، خلال فترة ما، **لجودة الحياة ولكمية** السعادة وأي شيء آخر يجعل الحياة تستحق العيش معًا»؟ من بين مجموعة الإجابات المحتملة، يكون مبدأ المجموع في أحد طرفي النقيض. بناءً على هذا المبدأ، سواء في صيغته غير الشخصية أو الشخص المؤثر، **وحدها الكمية** تكون لها قيمة.

ووفقا لوجهة نظر أقل تطرفًا، تحوز الجودة والكمية قيمة على حد سواء. من وجهة النظر هذه، إذا كانت كمية السعادة هي نفسها، فسيكون الأمر أسوأ إذا تحققت هذه السعادة في حيوات أكثر وبجودة أقل. ولكي لا تكون ب أسوأ من أ، يجب ألا تحتوي على الأقل مجموع مقدار السعادة نفسه، بل على قدر أكبر، ربما مرتين، أو عشر مرات، أو أكثر. ويمكن تقديم دعوى مماثلة حول كمية ما يجعل الحياة تستحق العيش.

يتمثل الطرف الآخر في الرأي القائل بأن **الجودة وحدها** لها قيمة. من وجهة النظر هذه، إذا كان الناس في وضع أسوأ، لا يُمكن أن تفوق ذلك أخلاقيًا أبدًا حقيقة وجود المزيد من الأشخاص الذين سيعيشون. إذ لا يُمكن للمكسب في الكمية أن يفوق أي خسارة في الجودة. إن مبدأ المتوسط إحدى صيغ وجهة النظر هذه.

قد يسري هذا الرأي، ليس فقط على مختلف الفئات السكانية المحتملة خلال فترة ما، بل أيضًا على السؤال الأوسع حول عدد الأشخاص الذين يجب أن يوجدوا على الإطلاق. كما زعمت سابقًا، يجب أن تتخذ وجهة نظر المتوسط صيغة محايدة زمنيًا. إذ يجيب بهذه الصيغة عن هذا السؤال الأوسع.

لنفترض أن عدد الذين عاشوا على الإطلاق كان قليلًا جدًّا. خلال تاريخ متخيل، تعيش حواء وآدم حياة تستحق العيش على نحو جيد من دون أطفال. إنهما الشخصان الوحيدان اللذان يعيشان على الإطلاق. خلال تاريخ مختلف محتمل، يعيش ملايين الأشخاص حياة تستحق العيش

على نحو جيد، لكن لا أحد منهم يعيش حياة جيدة تمامًا مثل حياة حواء وآدم. خلال هذا التاريخ الثاني المحتمل، تكون جودة الحياة أقل قليلًا، في حين توجد كمية أكبر بكثير من السعادة وأي شيء آخر يجعل الحياة تستحق العيش مغًا. من وجهة نظر المتوسط، أو الدعوى الأبسط بأن الجودة وحدها تهم، سيكون التاريخ الأول المحتمل أفضل. هناك بعض الناس الذين يقبلون هذا الاستنتاج.

قد يقبل أشخاص آخرون صيغًا أقل تطرفًا من هذه الدعوى. وبما أننا نرغب في تجنب الاستنتاج المتهافت، فإنَّها ستساعد في التمييز بين مجموعتين من الإجابات. يُمكن تقديمها من خلال سؤالين، كما هو موضح في الصفحة الموالية.

(1) هو مبدأ المجموع. مبدأ المتوسط هو إحدى صيغ (7). يُمكننا أن نتجاهل هنا الاختلافات بين بعض وجهات النظر السبع هذه. أعتقد أن (2) أكثر معقولية من (1). وأعتقد أن (5) أكثر معقولية من (6)، التي هي أكثر معقولية من (7). لكن يُمكننا، في هذا المقام، تجاهل هذه التفاصيل[1].

يمكننا أن نتجاهل الفرق بين (1) و(2)، لأن كلتا وجهتي النظر تجيب بنعم عن سؤالي الأول. تدعي كلتا وجهتي النظر ما يلي: بما أنَّه لا يوجد حد أعلى لقيمة الكمية، فإن أي خسارة في جودة الحياة يُمكن التفوق عليها أخلاقيًا بزيادة كافية في الكمية. وبذلك يلزم عن كلتا وجهتي النظر الاستنتاج المتهافت. يكمن الفرق في أنه، وفق وجهة النظر (2)، يجب أن يكون عدد سكان ي أكبر. هذه هي متغيرات وجهة النظر التي ترى أن الكمية يُمكن **أن تفوق الجودة دائمًا**.

---

(1) اقترح عليَّ وجهة النظر (5) ج. ماكماهان. وكلانا متأثر بحوركا (HURKA) (3). تختلف وجهة النظر (1) عن جميع وجهات النظر الأخرى على النحو التالي. إن قيمة النتيجة وفق (1) هي مجموع قيمتها بالنسبة إلى كل الناس في هذه النتيجة. إذا كان لشخص ما حياة تستحق العيش، فإن هذه الحياة لها قيمة لدى هذا الشخص، ولها قيمة أكبر إذا كانت هذه الحياة تستحق العيش أكثر. أسمّي هذا النوع من القيمة **شخصية**. إن أفضل نتيجة، وفق وجهة النظر (1)، هي تلك التي لديها أكبر قيمة شخصية.

يتم رفض ذلك وفق وجهات النظر الستة الأخرى، إذ قد تكون إحدى النتيجتين أسوأ على الرغم من أنَّها ذات قيمة شخصية أكبر. قد يبدو هذا غير معقول. إذا كانت النتيجة ذات قيمة أكبر بالنسبة إلى الأشخاص في هذه النتيجة، فقد يبدو هذا سببًا قويًا لاعتبارها النتيجة الأفضل. وفق وجهات النظر من (2) إلى (7)، لا تتطابق قيمة النتيجة مع قيمتها الشخصية. وبهذا المعنى، فإن وجهات النظر هذه **غير شخصية**. قد يبدو هذا اعتراضًا على وجهات النظر هذه.

على الرغم من أن (1) وحدها، بهذا المعنى، وجهة نظر شخصية، فإنَّ (1) بمعنى آخر هي وجهة النظر غير الشخصية الوحيدة. إن (1) هي وجهة النظر الوحيدة التي لا تهتم بجودة حيوات الناس، أو بمقدار السعادة في هذه الحيوات. وفقًا لـ (1)، إذا كانت الكمية الإجمالية هي نفسها، فلن يوجد فارق أخلاقي متى كانت جودة حياة الناس منخفضة كثيرًا. تهتم جميع وجهات النظر الأخرى بنوعية حياة الناس. وهذا هو السبب في أنها، بالمعنى الأول، غير شخصية: سبب إنكارهم أن قيمة النتيجة تتطابق مع المجموع الكلي لقيمتها الشخصية. بما أنَّهم ينكرون هذا الادّعاء لأنهم مهتمون بجودة حياة الناس، فلا اعتراض على وجهات النظر هذه باعتبارها، بالمعنى الأول، غير شخصية.

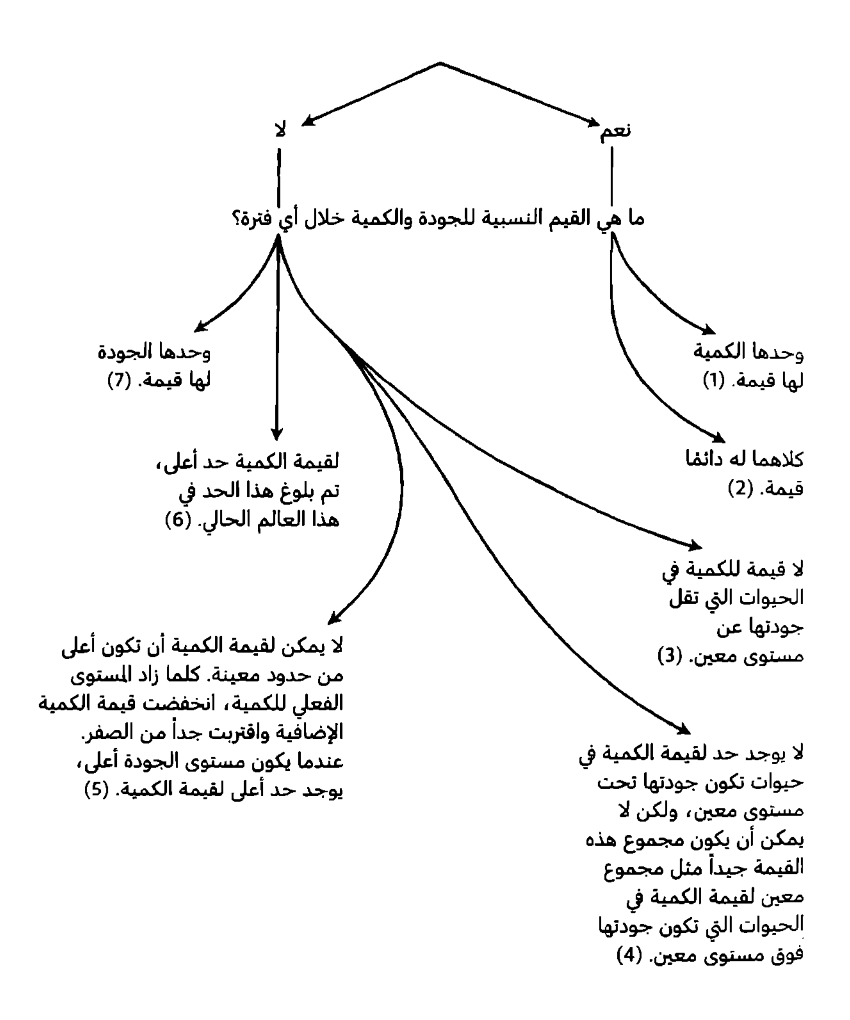
تعتبر وجهات النظر من (3) إلى (7) متغيرات لإنكار هذا الرأي. وفقًا لـ (3) إلى (7)، لا يُمكن أن تفوق الكمية الجودة **دائمًا**.

يمكننا تجاهل الفرق بين (5) و(6). إذ يُمكننا أن نعتبرهما متغيرين لوجهة النظر القائلة إن **قيمة الكمية لها حدود عليا**. إن (7) هي البديل عندما يكون هذا الحد الأعلى دائمًا صفرًا. تختلف وجهات النظر من (5) إلى (7) فقط عندما يكون عدد سكان العالم صغيرًا. عندئذ تدعي (5) و(6) أنّه ستكون هناك قيمة ما في الكمية الأكبر، الأمر الذي تنكره (7).

وفق وجهة النظر (5)، تقترب قيمة الكمية الزائدة، في أي مستوى من الجودة، من الصفر. وهذا يعني أن قيمة كل وحدة كمية إضافية تقترب أكثر فأكثر من الصفر، لكنها لا تصله أبدًا. لا يلزم عن هذه الدعوى أن قيمة الكمية لها حدود عليا. هب أن قيمة كل حياة إضافية تستحق العيش على النحو التالي: 1، 2/1، 3/1، 4/1، 5/1، 6/1 الخ. تقترب قيمة كل حياة إضافية هنا من الصفر؛ ولكن لا يوجد حد لقيمة هذه المتتالية. بما أن (5) تدعي وجود مثل هذه الحدود، يجب أن تنخفض قيمة كل حياة إضافية بطريقة مختلفة. سيكون أحد الأمثلة على ذلك: 1، 2/1، 4/1، 8/1، 16/1، وهلم جرّا. على الرغم من أنّه ستوجد دائمًا قيمة في كل حياة إضافية، فإن لهذه المتتالية حد أعلى: 2. في حين لا يتم الوصول إلى هذا الحد الأعلى أبدًا بالنسبة إلى عدد محدود من الحيوات الإضافية.

يتكون عدد سكان العالم الفعلي الآن من عدة مليارات نسمة، يعتقد معظمهم أن حياتهم تستحق العيش. معظم أولئك الذين يقبلون وجهة النظر (5) سيوافقون على أنّه في العالم الآن، يُمكن اعتبار قيمة الكمية الإضافية قد بلغت حدها الأقصى. لهذا السبب أفترض أنّه في نتيجتي المتخيلة أ، سيوجد عشرة مليارات شخص حي. مما يجعل مثالي مشابهًا للعالم الفعلي؛ ويجعله مثالًا تتطابق فيه وجهات النظر من (5) إلى (7).

إذا كانت هناك جودة حياة أقل، فهل يُمكن التفوق أخلاقيًا دائمًا على هذا الأمر من خلال تحقيق مكاسب كافية لدى عدد الأشخاص الموجودين، الذين لديهم حياة تستحق العيش؟ بتعبير أدق، هل يُمكن التفوق دائمًا على خسارة الجودة خلال فترة ما من خلال تحقيق مكاسب كافية في كمية كل من السعادة وأي شيء آخر يجعل الحياة تستحق العيش؟



في ما يلي يجب أن أتجاهل أيضًا الفرق بين (5) و(6). إن (5) أكثر معقولية. ولكن، عندما يكون عدد السكان الفعلي كبيرا جدًّا، فإنّ الفرق بين هذه الآراء ليس له أهمية عملية تذكر. إذا كانت قيمة الكمية قريبة جدًّا من الحد الأعلى، فيمكن اعتبارها قد وصلت إلى الحد الأقصى. عند الادّعاء بوجود حد أعلى واحد، تكون (6) مرة أخرى أقل معقولية من (5). لكن هذا الاختلاف ليس ذا صلة بما يلي. لذلك يُمكننا أن نتحدث فقط عن تبسيط (6).

يمكن التعبير عن وجهة النظر (6) كالآتي:

> **وجهة نظر الكمية المحدودة**: سيكون الحال أسوأ متى وجد، خلال أي فترة، مجموع صاف من السعادة أقل مما يجب أن يكون، أو مجموع صاف أصغر مما يجعل الحياة تستحق العيش، ما لم يكن هذا القدر الأصغر أعلى من حد معين.

افترض بعد ذلك أننا نرفض وجهة النظر (1)، نظرًا لأننا نعتقد أن الجودة لها قيمة. نعتقد أنّه سيكون دائمًا الحال سيّئًا إذا كانت جودة الحياة منخفضة. سيكون الحال سيّئا، من منظور مذهب اللذة، إذا كان مجموع السعادة الإجمالي نفسه **موزعًا بدرجة أكبر**، أو تم توزيعه على المزيد من الحيوات بحيث تكون السعادة أقل في كل حياة. يُمكن التعبير عن هذا الاعتقاد في أبسط صيغه كالآتي:

> **وجهة نظر مستوى الجودة**: سيكون الحال أسوأ متى كان **جميع** الذين يعيشون سيصيرون أسوأ حالًا، أو لديهم جودة حياة أقل من **جميع** أولئك الذين كانوا سيعيشون.

من وجهة النظر هذه، إذا كان الجميع في إحدى هاتين النتيجتين أسوأ حالًا، تكون هذه صفة سيّئة لهذه النتيجة. لا يلزم عن ذلك، من بين الاثنين، أن هذه النتيجة هي الأسوأ. قد يتم التغلب على هذه الصفة السيّئة بميزة جيدة. وبما أن وجهة نظر مستوى الجودة هي مجرد دعوى بشأن سوء صفة واحدة، أعتقد أن معظمنا سيقبل هذه الدعوى.

هب أننا نقبل وجهة النظر هذه ووجهة نظر الكمية المحدودة. في الحالات التي تنطوي على عدد قليل من السكان، يجب أن نعتقد أنّه يُمكن أن يتم التغلب على قلة الجودة بكمية أكبر. ولكن، إذا كان يُمكن اعتبار قيمة الكمية قد وصلت إلى حدها الأقصى، فإننا سنعتقد أن الجودة وحدها لها قيمة. وكما قلت، هذا ما يعتقد معظمنا حول العالم الفعلي في القرن العشرين. وهذا ما سنؤمن به بشأن نتيجتيّ المتخيلتين أ وب. بما أننا نعتقد أنّه يُمكن اعتبار قيمة الكمية، في أ، قد وصلت إلى حدها الأقصى، فإننا نعتقد أن ب ستكون أسوأ من أ. سيكون الأمر كذلك مهما زاد عدد الناس الذين تتضمنهم ب. عندما نعتبر عدد السكان عشرة مليارات، سنؤمن بأن الزيادة في الكمية لا يُمكن أن تفوق أخلاقيًا خسارة الجودة. سيكون من الأسوأ دائمًا أن يوجد عدد أكبر من الناس، بدلًا من مجموعة من عشرة مليارات نسمة، يكونون **كلهم** أسوأ حالًا. سيكون هذا أسوأ حتى لو كانت جودة الحياة مرتفعة للغاية في كلتا النتيجتين. (إذا رفضنا هذه الدعوى

الأخيرة، يجب أن ننتقل إلى وجهة النظر (3)، التي ناقشتها في المبحث 139).

لن تشمل وجهة نظر مستويي الجودة العديد من الحالات الفعلية. نادرًا ما يصدق أنّه في إحدى النتيجتين اللتين ستنتجان عن معدلين للنمو السكاني، سيكون **الجميع** في وضع أسوأ من **الجميع** في النتيجة الأخرى. إذا كنا نعتقد أن الجودة لها قيمة، فيجب أن نقدم دعوى أخرى تشمل معظم الحالات الفعلية. إحدى هذه الدعاوى هي وجهة نظر المتوسط، سواء في صيغة الشخص المؤثر أو في صيغتها غير الشخصية. كثير من الناس يلتمسون هذا الرأي. لكن، كما سأبيّن، يجب أن نرفض وجهة نظر المتوسط. (قد يكون الأشخاص الذين يلتمسون وجهة النظر هذه قد قبلوا وجهة نظر مستويي الجودة، ثم قاموا، على عجل، بتغيير «كل» بـ «في المتوسط»).

لتغطية معظم الحالات الفعلية، نحتاج إلى دعوى أكثر تعقيدًا. غير أنّه يُمكننا تجاهل هذه التعقيدات. سيكفينا اعتبار وجهتي النظر اللتين وصفتهما للتو. إحداهما تقر بأن قيمة الكمية لها حد أعلى خلال أي فترة. وتقر الأخرى بأن الجودة لها قيمة.

أنا أبحث عن النظرية س، النظرية الجديدة حول الإحسان التي تحل مشكلة اللاهُوية وتتجنّب الاستنتاج المتهافت. وبشكل عام، ستكون النظرية س أفضل نظرية حول الإحسان. ستكون لها عواقب مقبولة عند تطبيقها على جميع الخيارات التي نتّخذها، بما في ذلك تلك التي تؤثر على كل من هويات وعدد من الناس في المستقبل. في نظرية أخلاقية تامة، لا يُمكننا تجنب مسألة عدد الأشخاص الذين ينبغي أن يوجدوا على الإطلاق. لكنني أجلت هذا السؤال. أنا بصدد مناقشة ما يجب أن نعتقد حول نتائج مختلفة خلال فترات معينة.

يمكن أن نأمل في أن تكون النظرية س بسيطة. إذا كان ينبغي أن نقبل الاستنتاج المتهافت، يُمكن أن تكون هذه النظرية بسيطة، أي قد تكون ادّعاء بأن الكمية وحدها لها قيمة. يتم التعبير عن هذه الدعوى من خلال جميع صيغ مبدأ الجموع. لكنني أعتقد أننا يجب أن نرفض الاستنتاج المتهافت. إذا كان الأمر كذلك، يُمكننا أن نلتمس نظرية بسيطة أخرى: الادّعاء بأن الجودة وحدها لها قيمة. مبدأ المتوسط هو إحدى صيغ هذه الدعوى. لكنني أعتقد أن هذه الدعوى، مثل نقيضتها، متطرفة جدًا. أعتقد أن أفضل نظرية حول الإحسان يجب أن تدعي أن الجودة والكمية معًا لهما قيمة.

إذا كان لهذه المعتقدات ما يبررها، فقد تكون أفضل نظرية هي الجمع بين الرأيين اللذين وصفتهما للتو. وفق هذه النظرية، يكون للجودة دائمًا قيمة، وللكمية قيمة بحيث لا يُمكنها أن تكون، في أي فترة، أعلى من الحد الأعلى. تُحقّق هذه النظرية، في الأمثلة المبسطة الخاصة بي، النتيجتين اللتين أحاول بلوغهما. إنَّها تحل مشكلة اللاهُوية وتتجنب الاستنتاج المتهافت. إذا كانت هذه النظرية قابلة للدفاع عنها، فقد تكون صيغة مبسطة لـ س: أفضل نظرية في الإحسان.

هل تقبل هذه النظرية الدفاع عنها؟ ليس في صيغتها الحالية.

138. حجم المعاناة

لننظر مجددًا في:

> **الجحيمان**: في **الجحيم الأول**، يتكون الجيل الأخير من عشرة أشخاص أبرياء، يعاني كل واحد منهم من ألم شديد طيلة خمسين عامًا. إن حياة هؤلاء الناس أسوأ بكثير من أي شيء. ودوا جميعًا لو يقتلون أنفسهم لو استطاعوا ذلك. وفي **الجحيم الثاني**، لا يتألف الجيل الأخير من عشرة، بل عشرة ملايين من الأبرياء، كل منهم يعاني من ألم بالقدر نفسه طيلة خمسين سنة ناقص يوم.

عندما نتأمل هذين الجحيمين المتخيلين، لا يُمكننا أن نلتمس بشكل معقول وجهة نظر مستويي الجودة فقط أو وجهة نظر المتوسط. بناء على وجهتي النظر هاتين، سيكون الجحيم الأول أسوأ، لأن حياة العشرة أشخاص ستكون جميعها أسوأ بقليل من حياة العشرة ملايين شخص. يُمكننا أن نتفق، من هذه الناحية، على أن الجحيم الأول سيكون أسوأ. سيكون من السيِّئ أن يتحمل كل فرد موجود في هذا الجحيم معاناةً أكبر بقليل. لكن يُمكن الادّعاء بأن الجحيم الثاني سيكون أسوأ من ناحية أخرى. إذ في هذا الجحيم، يكون مجموع المعاناة الإجمالي أكبر بنحو مليون مرة. ويمكن أن يزعم بأن هذه الزيادة الهائلة في حجم المعاناة تفوق أخلاقيًا النقص الطفيف للغاية في حجم المعاناة في كل حياة.

هل يُمكن أن نرد هذه الدعاوى؟ سيكون علينا أن نلتمس:

> **مبدأ المعاناة المحدودة:** سيكون الأمر سيِّئًا متى وجد في أي وقت حجم من المعاناة أكبر مما قد يحدث، ما لم يكن هذا الحجم الأكبر أعلى من حد معين.

من وجهة النظر هذه، كلما زاد حجم المعاناة، فإنّ المعاناة الزائدة أقل أهمية. ويقترب هذا الانخفاض في القيمة من الصفر. بعد نقطة معينة، لأغراضٍ عملية، تتوقف المعاناة الزائدة عن أن تكون مهمة. إذا اضطر المزيد من الناس إلى تحمُّل أشد معاناة، فذلك ليس بالأمر السيِّئ على الإطلاق.

هذا الرأي غير معقول بتاتًا. إنَّه غير معقول أكثر من الاستنتاج المتهافت. عندما نفكر في سوء المعاناة، يجب أن ندعي أن هذا السوء ليس له حد أعلى. إنَّه أمر سيِّئ دائمًا إذا اضطر شخص إضافي إلى تحمُّل أشد معاناة. ويكون ذلك سيِّئًا دائمًا بالقدر نفسه مهما كان للعديد من الآخرين حياة مماثلة. لا ينخفض سوء المعاناة الزائدة أبدًا.

لا يوجد، في حالة المعاناة، حد أقصى لانخفاض الكمية. هل نؤمن، عند التفكير في المعاناة، أن الكمية وحدها مهمة؟ معظمنا لا يؤمن بذلك. سنظن أنَّه من الأفضل لو كانت الكمية نفسها من المعاناة أكثر توزيعًا على عدد أكبر من الحيوات. يلزم هذا، في الحالات البسيطة، عن وجهة نظر مستوى الجودة.

يجب أن نضيف هذه الدعاوى حول المعاناة إلى النظرية التي وصفتها. تجمع نظريتنا الآن ثلاث وجهات نظر. نعتقد أن للجودة دائمًا قيمة: أي أن الأمر سيكون دائمًا سيِّئًا متى كان الناس أسوأ حالًا مما قد يكون عليه الناس. كما نعتقد أنّ هناك قيمة في مقدار السعادة، وأي شيء آخر يجعل الحياة تستحق العيش، لكن هذه القيمة لها، في كل فترة، حد أعلى. ونعتقد الآن أنَّه يوجد انخفاض، أو سوء في حجم المعاناة وأي شيء آخر يجعل الحياة **تستحق وضع حد لها**. إننا نعتقد أنَّه لا يوجد حد لهذا النوع من السوء.

يلزم عن هذه النظرية الجديدة:

> **الاستنتاج السخيف:** إذا كان هناك عشرة مليارات شخص يعيشون، وكلهم يتمتعون بجودة حياة تقارب جودة الحياة المتوسطة التي يعيشها سكان العالم الحاليون، فيجب أن يوجد عدد أكبر بكثير من السكان الذين يُمكن تخيلهم والذين سيكون

> وجودهم **أسوأ**، على الرغم من أنّه سيكون **لجميع** أفراده جودة حياة **أعلى بكثير**. سيكون هذا العدد الأكبر من السكان أسوأ لأنه في كل واحدة من هذه الحيوات، ستكون هناك معاناة شديدة[1].

حتى في حياة ذات جودة أعلى بكثير من حياتنا، قد توجد معاناة شديدة. في أكبر عدد من السكان متخيل، يكون لدى كل شخص مثل هذه الحياة. ستستحق هذه الحيوات العيش لأنه سيتم التفوق على هذه المعاناة إلى حد كبير بواسطة السعادة والأشياء الأخرى التي تجعل الحياة تستحق العيش. لكنّه لا يُمكن التفوق، وَفقًا لنظريتنا الجديدة، على هذه المعاناة أخلاقيًا بواسطة هذه الأشياء الأخرى. بالنظر إلى عدد السكان، وجودة حياتها العالية، لا توجد قيمة إيجابية في الكمية الإضافية. ستكون المعاناة في كل حياة إضافية صفةً سيّئة، مما يجعل النتيجة أسوأ. وفق نظريتنا، لا يُمكن التفوق على هذه الصفة السيّئة أخلاقيًا بواسطة أكبر قدر من السعادة في كل حياة إضافية، أو بالأشياء الأخرى التي تجعل هذه الحياة تستحق العيش. إنّها ليست صفات جيدة، التي تجعل النتيجة أفضل، بما أن القيمة الإيجابية للكمية قد وصلت بالفعل إلى حدها الأقصى.

وفقا لنظريتنا، سيكون لأي حياة إضافية صفتان أخلاقيتان مهمتان فقط. أولاهما هي جودة هذه الحياة، وثانيهما ما تتضمنه من معاناة. يقارن الاستنتاج السخيف بين سكانين محتملين. يتكون الأول من عشرة مليارات شخص، كلهم يتمتعون بجودة حياة تقارب متوسط جودة الحياة نفسه الذي تتمتع به الحيوات التي تعيش بالفعل الآن. سيكون السكان الآخرون أكبر من ذلك بكثير، وسيكون لجميع أفراده جودة حياةٍ أعلى بكثير. (يمكننا أن نفترض أن معظم هذا العدد الأكبر من السكان يعيشون في العديد من الكواكب الشبيهة بالأرض، والتي انجرفت إلى النظام الشمسي وأصبحت جزءًا منه). مقارنة مع وجود عدد أصغر من السكان، سيكون وجود هذا العدد الأكبر من السكان من ناحية أفضل، ومن ناحية أخرى أسوأ. سيكون لهذه النتيجة ميزة جيدة تكمن في أن كل شخص يتمتع بجودة حياة أعلى بكثير. وسيكون لها صفة سيّئة تتجلى في أنّه سيوجد حجم أكبر من المعاناة الشديدة. إذا تخيلنا، مع جودة الحياة نفسها، أن عدد السكان أكبر، فلن يجعل ذلك الصفة الجيدة أفضل، في حين سيجعل الصفة السيّئة أسوأ، لأنه سيوجد حجم أكبر من المعاناة الشديدة. في رأينا، لا يوجد حد لسوء

(1) أقوم بتطوير حجة قدمها ر. سيكورا في سيكورا وباري.

حجم أكبر لمثل هذه المعاناة. ونظرًا لعدم وجود حد لسوء هذه الصفة، فيجب أن تفوق هذه الصفة الجيدة في حالة عدد كبير من السكان. يلزم عن نظريتنا الجديدة بشكل جلي الاستنتاج السخيف.

كيف يُمكننا تجنب هذا الاستنتاج؟ لا يُمكننا أن نضع بشكل معقول حدًّا لسوء حجم المعاناة. ولكن يُمكننا التمييز بين نوعين من المعاناة. يتم **تعويض** المعاناة إذا حدثت في حياة تستحق العيش. أما إذا حدثت خلال حياة لا تستحق العيش، فإنّها **لا تُعوّض**. لا يُمكن أن ندعي أنّه من بين هذين النوعين من المعاناة، يعتبر النوع الثاني وحده سيّئا. لنفترض أنه، عند اقتراب نهاية الحياة التي كانت تستحق العيش، بدأ شخص ما يعاني بشدة، حينها لا يُمكننا أن ندعي أنّه حينما يعاني هذا الشخص بشدة، لا يكون ذلك سيّئا، بل قد ندعي:

> إنه لأمر سيّئ دائمًا أن توجد معاناة أكثر دون تعويض. ليس لهذا السوء حد أعلى. وإذا كان هناك شخص إضافي يعاني، ولديه حياة لا تستحق العيش، فإن ذلك سيّئ دائمًا. لا يُمكن التخفيف من سوء هذه المعاناة من خلال كون الآخرين سعداء. عندما نفكر في سوء المعاناة في حياة لا تستحق العيش، لا يهم ما يحدث للآخرين[1].

توجد طريقتان قد يكون فيهما تعويض المعاناة أكثر: (1) قد يكون هناك المزيد من المعاناة في حياة تُعاش الآن وتستحق العيش. (2) قد يوجد شخص إضافي، له حياة تستحق العيش، لكنها تتضمن بعض المعاناة. من بين هذين، وحدها (1) سيّئة. لهذا السبب يُمكن أن نرفض الاستنتاج السخيف. لن يعتبر حجم المعاناة الشديدة، لدى أكبر عدد من السكان المتخيلين، صفة سيّئة. لن يكون ذلك صفة سيّئة لأن هذه المعاناة ستحدث في حياة إضافية تستحق العيش. لن يكون الأمر أسوأ إذا وجد هؤلاء الأشخاص الإضافيون. ما ندعيه بشأن هذه المعاناة الزائدة، ليس أنّها ستكون سيّئة، بل أنّه سيكون من الأفضل لو لم تتضمن هذه الحيوات تلك المعاناة.

قد يُعترض بالقول: «إذا كانت هذه المعاناة الإضافية ليست سيّئة، فلماذا سيكون من الأفضل لو لم تتضمن هذه الحيوات هذه المعاناة»؟ يُمكن أن نجيب: «لأن ذلك من شأنه أن يجعل جودة الحياة أعلى».

---

(1) من المعقول أن نلتمس هنا، كما يفعل غير النفعيين، انفصال الأشخاص. ما يحدث في حياة أخرى لا يُمكن بأي حال من الأحوال أن يعوض أو يقلل من سوء المعاناة في كل من هذه الحيوات.

وقد يُعترض بعد ذلك بالقول: «إذا أنكرت أن تكون المعاناة الزائدة **سيئة** عندما تحدث في حياة إضافية تستحق العيش، فيجب أن تسلم **ضمنيًا** أن هذه الحيوات تحتوي على ميزات جيدة تفوق سوء المعاناة. مما يقوض ادّعاءك بأن القيمة الإيجابية للكمية قد بلغت حدها الأقصى».

يمكننا الإجابة: «تميز وجهة نظرنا بين القيمتين **الشخصية والأخلاقية**. ما نسميه قيمة الحياة ليس قيمتها الشخصية -قيمة الحياة بالنسبة إلى الشخص الذي لديه هذه الحياة- بل القيمة التي تسهم بها هذه الحياة في النتيجة. عندما ندعي أن حياةً ما لا قيمة لها، فذلك يعني أن عيش هذه الحياة لا يجعل النتيجة أفضل. بعبارة أخرى، لن يكون الحال أسوأ في حد ذاته إذا لم يوجد الشخص الذي لديه هذه الحياة أبدًا. لو كان هذا سيكون أسوأ، فلن يكون كذلك إلا بسبب آثاره على الآخرين فقط. بالنظر إلى هذا التمييز، يُمكننا الإجابة عن اعتراضك. ينجم عن المعاناة في هذه الحيوات الإضافية عدم تقدير الشخص، أو إنّها سيّئة للأشخاص الذين يعيشون هذه الحيوات. يتم التغلب على هذا الانخفاض في القيمة، بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص، من خلال القيمة الشخصية لسعادتهم، والأشياء الأخرى التي تجعل حياتهم تستحق العيش. وهذه القيمة الشخصية ليست قيمة أخلاقية. لا يجعل وجود هؤلاء الأشخاص الإضافيين النتيجة أفضل. وبطريقة مماثلة، نظرًا لأنه يتم تعويض معاناتهم أو يتم التغلب عليها بالقيمة الشخصية في الحيوات نفسها، فإن انخفاض القيمة الشخصية لهذه المعاناة الإضافية ليس له قيمة أخلاقية. عندما يوجد المزيد من المعاناة فقط لأنه يوجد المزيد من الحيوات الحية التي تستحق العيش، فإن هذه المعاناة الإضافية لا تجعل النتيجة أسوأ»[1].

لننظر الآن في المجموعات السكانية الثلاثة المحتملة التالية، خلال فترة ما: الأولى هي عدد سكان العالم الفعلي، خلال الربع الأخير من القرن العشرين. والثانية هي عدد أكبر من السكان، وجميعهم **تقريبًا** يتمتعون بجودة حياة أعلى بكثير. كما كان الحال من قبل، يعيش معظم هؤلاء السكان الأكبر عددًا في كواكب أخرى تشبه الأرض، والتي أصبحت جزءًا من النظام الشمسي.

في حالة هذا العدد الأكبر من السكان، يوجد بعض الناس البؤساء الذين يعانون والذين لا تستحق حياتهم العيش. قد يكون هؤلاء الأشخاص

(1) من أجل تمييز مشابه بين القيمة الشخصية والقيم الأخلاقية، انظر نيغيل (3)، ص. 97-139.

مثل الطفل البائس الموصوف أعلاه، والمريض جدًّا لدرجة أنّه لم ينمُ مطلقًا، يعيش لبضع سنوات فقط، ويعاني من ألم لا يُمكن تخفيفه تمامًا. أو قد يصاب هؤلاء الأشخاص بمرض عقلي محزن مدى الحياة. هؤلاء الأشخاص البؤساء نادرون جدًّا بشكل تناسبي. في حالة هذا العدد المتخيل من السكان، سيكون مثلَ هذا شخصٌ واحدٌ من بين كل عشرة مليارات شخص.

يعتقد الكثيرون أنّه سيكون من الخطأ تحقيق السعادة للملايين من خلال تعذيب طفل بريء[1]. وعلى الرغم من أن النسب متشابهة، فإن حالتي المتخيلة مختلفة تمامًا. ونظرًا للحظ السيّئ للغاية، يوجد شخص واحد، من بين كل عشرة مليارات شخص ضمن هذا العدد الأكبر من السكان، لديه مرض يجعله يعاني، ويجعل حياته لا تستحق العيش. لا ينتحر هؤلاء الأشخاص البؤساء إمّا لأنهم لا يتطورون وإما بسبب طبيعة مرضهم العقلي. قد يعتقد بعضنا أنّه يجب قتل هؤلاء الأشخاص من أجل مصلحتهم، لكن هذا ليس رأي ناسي المتخيلين، على الرغم من اعتقادهم بأنه سيكون من الخطأ قتل هؤلاء الناس البؤساء، فإنّهم يبذلون قصارى جهدهم لتخفيف معاناتهم.

لنفترض بعد ذلك أنّه نظرًا لوجود شخص واحد فقط من بين كل عشرة مليارات، سيكون عدد **أقل** من هؤلاء الأشخاص في هذا العدد الأكبر من السكان مما هو عددهم الحالي في العالم الفعلي الآن. يُمكن افتراض ذلك بشكل معقول حتى لو كان عدد السكان المتخيل يفوق عدة مرات عدد سكان العالم الحاليين. يوجد ضمن عدد سكان العالم الفعلي بعض الأشخاص الذين تجعلهم أمراضهم يعانون، وتجعل حياتهم لا تستحق العيش. سيكون من الصعب الحكم على تناسب هؤلاء الأشخاص مع أولئك الأشخاص الفعليين الذين تستحق حياتهم العيش. لكن من الواضح أن هذه النسبة أعلى **بكثير** من واحد من عشرة مليارات.

مقارنة بالسكان الفعليين في العالم. إن هذا العدد الأكبر من السكان المتخيلين أفضل من ناحيتين، وليس أسوأ بتاتًا. إذ إن جودة حياة معظم الناس أعلى بكثير، وتوجد معاناة لا تعوّض بقدر أقل.

بالمقارنة مع وجود سكان العالم الفعلي، سيكون وجود هؤلاء السكان المتخيلين أفضل بكثير.

---

(1) تأمّل خطاب المحقق الكبير في رواية الإخوة كارامازوف (The Brothers Karamazov) لدوستويوفسكي (Dostoyevsky)، ودعوى ر. ب. بيري، المقتبس أعلاه، بأن «سعادة مليون شخص تفشل تمامًا بطريقة ما... حتى في التخفيف من تعذيب المرء».

لننظر الآن في مجموعة سكانية ثانية متخيَّلة. إنَّها بالضبط مثل الأولى، باستثناء أنَّها أكبر بكثير. سيعيش هؤلاء السكان في العديد من الكواكب الشبيهة بالأرض. بالمقارنة مع وجود سكان العالم الحقيقيين، سيكون وجود هذا البديل الثاني المتخيل أفضل من ناحية، وأسوأ من ناحية ثانية. تتجلى الناحية التي سيكون فيها أفضل في أن كل شخص تقريبًا يتمتع بجودة حياة أعلى بكثير. وتتجلى الناحية التي سيكون فيها أسوأ في أنَّه سيوجد **المزيد** من المعاناة التي لا تعوض.

كما كان الحال من قبل، إذا تخيلنا أن هذا العدد من السكان أكبر، فلا توجد ناحية يُمكن أن يكون فيها أفضل، وناحية أخرى يكون فيها أسوأ. ستكون جودة الحياة هي نفسها، وحيث بلغت القيمة الإيجابية للكمية حدها الأقصى بالفعل. إذا كان عدد هؤلاء السكان أكبر، لن تكون صفاته الجيدة أفضل، في حين أن صفته السيِّئة ستكون أسوأ. ستكون هناك معاناة أكثر لا تعوّض. ولا يوجد حد لسوء هذه الصفة.

وفق نظريتنا، إن الصفات الجيدة لهذه الساكنة ذات قيمة محدودة. في حين لا يوجد حد لانخفاض الصفة السيِّئة. عندما نتخيل أن عدد هؤلاء السكان أكبر، لن تصبح الصفات الجيدة أفضل، في حين تصير الصفة السيِّئة دائمًا أسوأ. إذا كان عدد السكان كبيرًا بدرجة كافية، فسيكون وجودهم أسوأ من وجود سكان العالم الحقيقي. وإذا كان عدد هؤلاء السكان كبيرًا بما فيه الكفاية، فإن صفته السيِّئة تفوق صفاته الجيدة. يجب أن يكون السوءُ الذي قد يكون غير محدود قادرًا على التفوق على الخير المحدود. لو كان عدد هؤلاء السكان كبيرًا بدرجة كافية، لكان وجودهم سيِّئًا في حد ذاته. وسيكون من الأفضل ألا يوجد أحد خلال هذه الفترة.

قد نقول: «حتى لو كان من الأفضل في حد ذاته ألا يوجد أحد خلال هذه الفترة، فسيكون هذا أسوأ على العموم، لأنه لن يوجد حينها ناس في المستقبل».

ليس هذا جوابًا. لنتأمل تاريخين مستقبليين محتملين. في الأول، لا يوجد ناس في المستقبل. وفي الثاني، يوجد دائمًا عدد من السكان من النوع الموصوف للتو. وبما أن وجود مثل هذا العدد من السكان سيكون دائمًا سيِّئًا بشكل جوهري في نظرنا، يجب أن نستنتج أنَّه سيكون من الأفضل ألا يوجد أناس في المستقبل.

بناء على نظريتنا، نحن مجبرون على قبول:

الاستنتاج العبثي: في إحدى النتائج المحتملة، سيوجد خلال القرن المقبل بعض السكان على الأرض يشبه عددهم السكان الحقيقيين الحاليين للأرض، وعدد هائل من الناس الآخرين الذين يعيشون في كواكب شبيهة بالأرض أصبحت جزءًا من النظام الشمسي على حد سواء. يتمتع جميع الأشخاص تقريبًا في هذه الكواكب الأخرى بجودة حياة أعلى بكثير مما يتمتع به معظم سكان الأرض الفعليين. من بين كل عشرة مليارات من هؤلاء الأشخاص الآخرين، سيوجد شخص واحد غير محظوظ لديه مرض يجعله يعاني ويعيش حياة لا تستحق العيش.

في النتيجة الثانية المحتملة، سيوجد العدد الهائل نفسه من الأشخاص الإضافيين المستقبليين، ولديهم جودة الحياة العالية نفسها للجميع باستثناء الشخص البائس من بين كل عشرة مليارات نسمة. لكن هذا العدد الهائل من الناس الإضافيين في المستقبل لن يعيشوا جميعًا في قرن مستقبلي واحد. سيعيش كل عشرة مليارات من هؤلاء الناس في كل قرن من القرون العديدة في المستقبل.

من وجهة نظرنا، ستكون النتيجة الأولى سيئة للغاية، أسوأ بكثير مما لو لم يوجد هؤلاء الناس الإضافيين في المستقبل. في حين ستكون النتيجة الثانية جيدة جدًّا. ستكون الأولى سيئة جدًّا والثانية جيدة جدًّا على الرغم من أنَّه سيوجد، في كلتا النتيجتين، العدد نفسه من الأشخاص المستقبليين، وجودة الحياة العالية نفسها للجميع باستثناء الشخص البائس في كل عشرة مليارات.

قد لا يكون هذا الاستنتاج سخيفًا. لكن العبث ليس أقل منه بكثير. تشبه النتيجة الأولى النتيجة الثانية تمامًا، باستثناء أن جميع الناس الإضافيين في المستقبل سيعيشون في الوقت نفسه وليس في قرون مختلفة. إذا كانت النتيجة الثانية جيدة جدًّا، والنتيجة الأولى تختلف فقط من حيث **متى** يعيش الناس، كيف يُمكن لهذا الاختلاف في التوقيت أن يجعل النتيجة الأولى سيئة للغاية؟

توجد طريقة واحدة يُمكن أن يحدث بها اختلاف في التوقيت اختلافًا أخلاقيًا. قد تكون اللامساواة في جيل واحد أسوأ من اللامساواة بين أجيال

مختلفة. لكن في النتيجتين اللتين نتناولهما، ستكون اللامساواة هي نفسها. سيصدق في كل منهما أنّه في كل عشرة مليارات شخص إضافي، يكون شخصٌ واحدٌ أسوأ حالًا من كل الآخرين.

يمكننا أن نفترض، في كلتا هاتين النتيجتين، **أن كل الحيوات التي ستُعاش على الإطلاق ستكون متماثلة من حيث العدد والجودة معًا.** إن هذه النتائج، من هذه النواحي، متشابهة تمامًا. ولكن بسبب الاختلاف في زمن عيش هذه الحيوات، نستنتج أن النتيجة الأولى ستكون جيدة تمامًا، والثانية سيّئة تمامًا.

يلزم الاستنتاج العبثي بوضوح عن وجهة نظرنا الأخيرة. وفق هذا الرأي، يكون لدى القيمة الإيجابية للكمية، في أي فترة، حد أعلى، في حين لا يوجد مثل هذا الحد للقيمة السلبية للكمية، أو لسوء حجم المعاناة التي لا تعوض. في النتيجة الثانية، حيث يعيش كل عشرة مليارات شخص إضافي في قرون مختلفة، تفوق القيمة الإيجابية للكمية إلى حد كبير قيمتها السلبية في كل قرن. وهذا هو السبب في كون هذه النتيجة جيدة جدًا. أما في النتيجة الأولى، حيث يعيش جميع هؤلاء الأشخاص الإضافيين في القرن نفسه، يكون العكس هو الصحيح. وبما أنّه لدى القيمة الإيجابية للكمية، في هذا القرن، حد أعلى، فإن سوء حجم المعاناة الذي لا يعوض يفوق إلى حد كبير هذه القيمة. وبذلك فهذه النتيجة سيّئة للغاية. إن النتيجة الثانية جيدة جدًّا، والأولى سيّئة جدًّا، على الرغم من أنّه في كلتا النتيجتين تكون الحيوات التي تعاش فيهما على الإطلاق متماثلة من حيث العدد والجودة.

لا أستطيع أن أصدق هذا الاستنتاج. يلزم هذا الاستنتاج عن اللاتناظر في دعاوانا حول قيمة الكمية. من وجهة نظرنا، على الرغم من عدم وجود حد، في أي فترة، لخفض قيمة الكمية، يوجد حد لقيمة هذه الكمية. ولتجنب الاستنتاج العبثي، يجب أن نتخلى عن وجهة النظر هذه.

139. مستوى انعدام القيمة

يريد معظمنا تجنب الاستنتاج المتهافت. إحدى طرق القيام بذلك هي ادّعاء وجود حد للقيمة الإيجابية للكمية. ولكن، كما رأينا للتو، يجب أن نتخلى عن هذا الرأي. في الصفحة567، ذكرت بديلين: وجهتي النظر (3) و(4).

وجهة النظر (3) هي:

> **التماس مستوى انعدام القيمة:** ليس للكمية قيمة في الحياة التي تكون جودتها أقل من مستوى معين. إذا كانت هذه الحيوات تستحق العيش، فإن لها قيمة شخصية -قيمة بالنسبة إلى الأشخاص الذين يعيشونها. غير أن كون مثل هذه الحيوات تعاش لا يجعل النتيجة أفضل.

يمكننا أن نجعل هذا الرأي أكثر عقلانية إذا أضفنا الدعاوى التالية. لا ينطوي مستوى انعدام القيمة على انفصال حاد. إذا كانت نوعية الحياة مرتفعة جدًّا، فإن القيمة الأخلاقية لكل حياة -المقدار الذي يجعل النتيجة أفضل- هي قيمتها الشخصية الكاملة. في مستوى أدنى معين، تبدأ قيمة الحياة في أن تكون أقل من قيمتها الشخصية الكاملة، وفي المستويات الأقل تتباعد هاتان القيمتان بشكل متزايد. وفي مستوى انعدام القيمة، برغم أن الحياة لا تزال تستحق العيش، فقد وصلت القيمة الأولى إلى الصفر. ولا يوجد انفصال حاد، لأن هذه القيمة عند مستوى أعلى بقليل تقترب من الصفر.

لا يزال بإمكاننا التقليل من الانفصال. يُمكننا أن ندعي أن هناك دائمًا قيمة في حياة تستحق العيش، في حين أن القيمة، في مستوى ما، تنخفض في كمية إضافية. تحت هذا المستوى، يكون للقيمة الإجمالية للكمية حد أعلى نقترب منه بشكل تقاربي، دون أن يتم بلوغه مطلقًا. ستجعل هذه الدعاوى نظرتنا أكثر معقولية. لكنها في الواقع لن تُحدث سوى فارق بسيط. إذا كان عدد السكان كبيرًا بدرجة كافية، ستكون القيمة في الكمية الإضافية الأقل من هذا المستوى قريبة جدًّا من الصفر. وبما أن الاختلاف العملي سيكون تافهًا، سأناقش وجهة النظر الأكثر بساطة التي لا تقدم هذه الدعاوى الإضافية.

إذا كنا نعتمد مستوى انعدام القيمة، فماذا يجب أن نعتبر هذا المستوى؟ إن هذا المستوى هو الحافة السفلية لشريط عريض، تتباعد فيه القيمة الشخصية للحياة بشكل متزايد عن القيمة التي تسهم بها هذه الحياة في النتيجة. إذا كنا نعتمد مستوى انعدام القيمة، فإننا نحتاج أن نحدد أين يوجد، في سلم جودة الحياة، هذا الشريط العريض. قد نجد الجواب عن هذا السؤال صعبًا. غير أنّه قد يكون أقل صعوبة من قبول الاستنتاج المتهافت. وبما أننا اضطررنا إلى التخلي عن الادّعاء بأن

قيمة الكمية لها حد أعلى، فقد يكون التماس مستوى انعدام القيمة هو الطريقة الأقل معقولية لتجنب الاستنتاج المتهافت.

إلى جانب التماس مستوى انعدام القيمة، يجب أن نستمر في تقديم دعاوانا الأخرى. يجب أن نستمر في الادّعاء بأن الجودة لها قيمة: أي سيكون الحال دائمًا سيّئًا متى كانت جودة الحياة أقل. ويجب أن نستمر في الادّعاء بأنها متى كانت كذلك في حيوات لا تستحق العيش، كان هناك انخفاض، أو سوء، في حجم المعاناة وأي شيء آخر يجعل الحياة تستحق وضعَ حدٍّ لها معًا. لا يوجد حدٌّ لسوء المعاناة التي لا تعوض. يجب أن نضيف الآن الادّعاء بأنه توجد قيمة في كمية السعادة، وأي شيء آخر يجعل الحياة تستحق العيش، شريطة أن تكون هذه القيمة في حياة أعلى من مستوى انعدام القيمة. ويجب أن ندعي أنّه لا يوجد حد لهذه القيمة.

نتجنب بناء على هذه النظرية الجديدة الاستنتاج العبثي. في النتيجة الأولى التي وصفتها، يعيش كل شخص تقريبًا حياة فوق مستوى انعدام القيمة. فقط واحد من بين كل عشرة مليارات نسمة لديه حياة لا تستحق العيش. تفوق القيمة الإيجابية للكمية هنا قيمتها السلبية.

قد يتم الاعتراض بالقول: «فكر في نتيجتين تكون علاقتهما المتناسبة هي العلاقة نفسها بين أ وب، ولكن جودة الحياة فيها أقل بكثير. مقارنة بالنتيجة م، سيوجد في النتيجة ك ضعف عدد الناس الذين سيكونون جميعًا أسوأ حالًا. افترض بعد ذلك أن جودة الحياة، في كلتا هاتين النتيجتين، ستكون أقل من مستوى انعدام القيمة الخاص بك. وفق نظريتك الجديدة، لن يكون للحياة التي تعاش في هاتين النتيجتين أي قيمة. على الرغم من أنّه ستكون لديهما قيمة شخصية، فلن يكون لهما نوع القيمة الذي يجعل النتيجة أفضل. إذا لم يكن للعيش في هاتين النتيجتين أي قيمة، فهذا يستلزم أن النتيجة م لن تكون أفضل من النتيجة ك. لكنك ستدّعي أنه، بما أن جودة الحياة ستكون في م أعلى، **فستكون** م أفضل من ك. إن نظريتك الجديدة متناقضة ذاتيا».

يمكن أن نجيب: «إننا ندّعي أنه إذا كانت جودة الحياة أقل من مستوى انعدام القيمة، فإن الحيوات التي تعاش، حتى لو كانت تستحق العيش، لا يكون لها قيمة. وليس لمثل هذه الحيوات **نوع** القيمة الذي يُمكن أن توفره **الكمية**. ما نعنيه بهذا هو أنّه لو وجد أشخاص إضافيون يعيشون مثل هذه الحيوات، فإن ذلك لن يجعل النتيجة أفضل. توجد قيمة في كمية إضافية

فقط عندما تكون جودة الحياة أعلى من مستوى انعدام القيمة. لكن قيمة الكمية الإضافية ليست هي النوع الوحيد من القيمة، أو الصفة الوحيدة التي يُمكن أن تجعل النتيجة أفضل. إننا ننكر أن الكمية وحدها لها قيمة. إذ وفق نظريتنا، تحوز الجودة أيضًا قيمة. نعتقد أنّه من الجيد دائمًا أن يكون الناس أفضل حالًا، أو يتمتعون بجودة حياة أعلى. وبما أنّه توجد طريقتان يُمكن أن تكون النتيجة بهما أفضل، فإن نظريتنا ليست متناقضة ذاتيًا. ستكون النتيجة م أفضل من النتيجة ك، ليس لأنها تحتوي على المزيد من قيمة الكمية، بل لأن جودة الحياة ستكون أعلى».

هل تسمح هذه النظرية بانفلات جيد من الاستنتاج المتهافت؟ سيكون من الأسهل الإجابة عن ذلك عندما أصف بديلًا.

140. وجهة النظر المعجمية

بدلًا من التماس مستوى انعدام القيمة، يُمكننا أن نلتمس وجهة النظر (4). إنّها تشبه وجهة نظر نيومان حول الألم والخطيئة. ادعى نيومان أنّه على الرغم من أن الألم والخطيئة سيّئان معًا، فإنّه لا يُمكن لأي قدر من الألم أن يكون سيّئًا بقدر أقل من حجم الخطيئة.

وفق مثل هذا الرأي، لا يوجد مقياس واحد للقيمة. إذ على الرغم من عدم وجود حد لسوء الألم، إلا أن هذا النوع من السوء اللامحدود لا يُمكن أن يكون سيّئًا بقدر سوء محدود من نوع آخر.

إن وجهة النظر هذه متسقة. تكون أكثر معقولية عند تطبيقها، كما في حالة نيومان، على أشياء من فئتين مختلفتين تمامًا. هل يُمكننا تطبيق وجهة النظر هذه على فئة واحدة، أي الحيوات التي تستحق العيش؟

يمكن أن يسري مثل هذا الرأي بشكل معقول عندما نقارن بعض الحيوات الإنسانية بحياة الحيوانات الدنيا. لو كانت المحارات واعية، لكانت حياتها تستحق العيش. تستحق حيوات الخنازير العيش عندما لا تكون مُرباة اصطناعيا. لكن يُمكننا أن ندعي بشكل معقول ما يلي: حتى لو وجدت قيمة ما في كون هذه الحيوات معاشة، فلا يُمكن أن يكون أي قدر من هذه القيمة جيدًا مثل القيمة في حياة سقراط.

إذا أردنا أن نتجنب الاستنتاج المتهافت بهذه الطريقة، فيجب أن نقدم

مثل هذه الدعوى حول الحيوات التي تعاش جميعها من قبل الكائنات الإنسانية. وفق مقياس جودة الحياة، يجب علينا تحديد مستويين جديدين. لنعتبر الحيوات **متدنية** متى كانت تحت المستوى الأدنى، ولنعتبر الحيوات **هانئة** إذا كانت فوق المستوى الأعلى. نستطيع الآن أن نلتمس:

> **وجهة النظر المعجمية:** لا يوجد حد للقيمة الموجبة للكمية. من الأفضل دائمًا أن تعاش حياة إضافية تستحق العيش. لكن لا يُمكن أن يكون لأي حياة متدنية القدر نفسه من قيمة الحياة الهانئة.

141. استنتاجات

يجب أن نتجنب الاستنتاج العبثي. يلزم هذا الاستنتاج عن اللاتناظر في دعاوانا حول قيمة الكمية. وضعنا حدًّا للقيمة الإيجابية للكمية، خلال فترة ما، لكننا لم نضع حدًّا لقيمتها السلبية. لتجنب الاستنتاج العبثي، يجب أن نتخلى عن هذا اللاتناظر.

لا يُمكننا وضع حد للقيمة السلبية للكمية بشكل معقول. يكون الأمر سيّئًا دائمًا إذا كان هناك المزيد من المعاناة التي لا تعوض، ولا ينخفض هذا السوء أبدًا. لذلك يجب علينا حذف الحد الأقصى للقيمة الإيجابية للكمية.

عندما نزيل هذا الحد، نحتاج إلى طريقة جديدة لتجنب الاستنتاج المتهافت. في نتيجتي أ، سيوجد عشرة مليارات شخص حي، جميعهم يتمتعون بجودة حياة عالية مثل حياة الأشخاص الأكثر حظًّا الذين هم على قيد الحياة اليوم. في النتيجة ي سيوجد عدد هائل من السكان، لدى أفراده حياة بالكاد تستحق العيش. إذا كانت هناك أي قيمة في كون مثل هذه الحيوات تعاش، ولم تكن لقيمة الكمية حدود، فقد تكون ي أفضل من أ. قد تكون قيمة الكمية كبيرة جدًّا في أ. في حين، إذا لم يكن لقيمة الكمية في ي حد، فقد تكون هذه القيمة أكبر. ويمكن أن تكون هذه القيمة كبيرة بما يكفي لتفوق حقيقة كون جودة الحياة أقل بكثير. قد يكون هناك مرة أخرى انخفاض كبير للقيمة في هذا الأمر. بيد أنّه يُمكن للقيمة بلا حد أن تفوق هذا الانخفاض في القيمة. إذا كانت قيمة الكمية في ي لا حد لها، فقد تفوق هذه القيمة كون جودة الحياة أقل بكثير.

تفترض هذه الملاحظات وجود مقياس واحد للقيمة. يُمكن أن نرفض

هذا الافتراض. وقد نلتمس وجهة النظر المعجمية. من وجهة النظر هذه، من الأفضل دائمًا أن تعاش حياة إضافية تستحق العيش. نعترف أنّه لا يوجد حد لقيمة الكمية في ي. لكننا ندعي أنّه لا يُمكن أن يكون مقدار هذه القيمة جيدًا مثل قيمة حياة واحدة تعاش فوق المستوى الهانئ. يُمكننا أن نسلم بأن كل حياة في أ تكون فوق هذا المستوى. وفق وجهة النظر المعجمية، ستكون ي أسوأ من أ أيًا كان حجم سكان ي.

يكمن بديلنا في أن نعتمد مستوى انعدام القيمة. ثم ندعي، لأغراض عملية، أن الحيوات التي تعاش تحت هذا المستوى يُمكن اعتبارها بلا قيمة. إذا كانت هذه الحيوات تستحق العيش، فستكون لها قيمة شخصية: لكنها لا تجعل النتيجة أفضل. لا يكون للكمية قيمة إلا في الحيوات التي تكون فوق مستوى انعدام القيمة. لتجنب الاستنتاج العبثي، نعترف بأنه لا يوجد حد لهذه القيمة.

أي وجهات النظر السالفة هي الأفضل؟ هل يجب علينا قبول وجهة النظر المعجمية، أم نلجأ بدلًا من ذلك إلى مستوى انعدام القيمة؟

إذا اعتمدنا مستوى انعدام القيمة، لا يُمكننا تجنب أحد متغيرات الاستنتاج العبثي. يجب أن نقبل:

> (أ) افترض أنّه في تاريخ ما في المستقبل، سيوجد دائمًا عدد هائل من الناس، وبالنسبة إلى كل شخص يعاني، ولديه حياة لا تستحق العيش، سيوجد عشرة مليارات شخص تكون حياتهم تستحق العيش، على الرغم من أن جودة حياتهم ليست عالية تمامًا مثل مستوى انعدام القيمة. سيكون هذا أسوأ مما لو لم يوجد أناس في المستقبل.

يجب أن نقبل (أ) لأنه لن يكون للكمية، في رأينا، في هذا المستقبل المتخيل قيمة إيجابية. سيوجد انخفاض في معاناة القلة البائسة. وبدلًا من ذلك، إذا لم يوجد أشخاص في المستقبل، فقد يُزعم أن هذه حالة خاصة يُمكن أن تكون فيها خسارة في الجودة. غير أن سوء هذه الخسارة، مهما كان كبيرًا، يُمكن أن يكون أقلّ من سوء مجموع المعاناة. يجب أن يصدق هذا على وجود عدد كبير كاف من السكان، نظرًا لأن هذا السوء ليس له حدود.

كما يلزم عن نظريتنا الجديدة:

> (ص) إذا وُجد عشرة مليارات شخص أحياء، وجميعهم

> يتمتعون بجودة حياة عالية جدًّا، فيجب أن يوجد عدد أكبر بكثير من السكان المتخيلين يكون وجودهم **أفضل**، على الرغم من أن أفراده لديهم حياة بالكاد تتجاوز مستوى انعدام القيمة.

إن ص صيغة ضعيفة للاستنتاج المتهافت. يلزم عن نظريتنا هذا الاستنتاج لأنه يلزم عنها أن أي خسارة في الجودة، فوق مستوى انعدام القيمة، يُمكن دوما التفوق عليه أخلاقيًا بمكسب كاف في الكمية. يجب أن تستلزم نظريتنا ذلك لأنها لكي تتجنب الاستنتاج العبثي تتوقف عن الادّعاء بوجود حد للقيمة الإيجابية للكمية.

إن (أ) أقل عبثية من الاستنتاج العبثي. و(ص) أقل تهافتًا من الاستنتاج المتهافت. تعتمد عدم معقولية هذين الاستنتاجين على الموضع الذي نضع فيه مستوى انعدام القيمة. قد نضع هذا المستوى بالقرب من المستوى الذي تتوقف فيه الحياة عن أن تستحق العيش. إذا كان مستوى انعدام القيمة أدنى على هذا النحو، فقد لا تكون (أ) عبثية، في حين تكون (ص) متهافتة. وإذا رفعنا مستوى انعدام القيمة، تكون (ص) أقل تهافتًا، في حين تكون (أ) أكثر عبثية.

إذا التمسنا بدلًا من ذلك وجهة النظر المعجمية، فيجب أن نقبل متغيرات (أ) و(ص). إنَّها تكتفي باستبدال كلمة «دنيئة» بكلمة «انعدام القيمة». كيف يلزم عن وجهة النظر المعجمية هذه الاستنتاجات التي أشرحها في الهامش[1].

لقد بحثت في هذا الفصل عن النظرية س، أي نظرية حول الإحسان تحل مشكلة اللاهُوية، وتتجنب الاستنتاج المتهافت، ولها عواقب مقبولة في جميع الحالات. يوجد مبدأ واحد يحقق أول الغايتين: مبدأ المتوسط الواسع للشخص المؤثر. يزعم هذا المبدأ أنَّه إذا تُسبِّب في وجود شخص ما يعيش حياة تستحق العيش، فقد استفاد. وكما بينت في الملحق زاي، يُمكن الدفاع عن هذه الدعوى ونقيضتها معًا.

لا يُمكن أن يكون مبدأ المتوسط الواسع، في حد ذاته، هو النظرية

(1) وفق وجهة النظر المعجمية، يجب أن نقبل متغير (أ) مع استبدال «دنيئة» بـ«انعدام القيمة». إن وجود عشرة مليارات شخص دون هذا المستوى سيكون له قيمة **أقل** من وجود شخص واحد فوق المستوى الهانئ. إذا كان لوجود هؤلاء الناس قيمة أقل من تلك الخاصة بشخص واحد فقط، فإنَّ قيمته ستكون أكبر من أن يتم التفوق عليها من خلال وجود شخص يعاني، ولديه حياة لا تستحق العيش. يجب أن نقبل أيضًا متغير (ص)، مع التغيير نفسه في الكلمات. وفق وجهة النظر المعجمية، عندما ننظر في الحياة **فوق** المستوى الدنيء، يُمكن أن تفوق الكمية دائمًا الجودة.

س. إذ تكون له في بعض الحالات عواقب غير مقبولة. ومن ثَمَّ، يستلزم أن الجحيم الأول سيكون أسوأ من الجحيم الثاني، على الرغم من أن كل حياة في الجحيم الثاني تكاد تكون سيّئة بالمقدار نفسه، ويكون مقدار المعاناة الذي لا يعوض أكبر بنحو مليون مرة. وعمومًا، لا يعطي مبدأ المتوسط الواسع أي مثقال لمجموع هذه المعاناة. حتى لو قبلنا هذا المبدأ، يجب أن نضيف الدعوى بأنه يكون دائمًا من السيّئ وجود المزيد من المعاناة التي لا تعوض، وألا يوجد حد لهذا السوء.

عند تطبيق مبدأ المتوسط الواسع على الحيوات التي تستحق العيش، لا يعطي أي وزن لكمية السعادة، ولأي شيء آخر يجعل الحياة تستحق العيش. يُمكن أن يلزم عن المبدأ أنّه يعيش، في أفضل تاريخ ممكن، شخص واحد فقط على الإطلاق. معظمنا سيجد هذا الرأي متطرفًا جدًّا. يعتقد معظمنا أنّه توجد قيمة ما في الكمية، حتى لو كان لهذه القيمة حد أقصى في أي فترة زمنية.

يتطابق مبدأ المتوسط جزئيًا مع وجهة نظر مستويي الجودة الأكثر تقييدا. وَفقًا لهذا الرأي، عندما نقارن النتيجتين أ وب، سيكون الوضع أسوأ إذا كان الجميع في ب أسوأ حالًا من الجميع في أ. تشمل وجهة النظر هذه القليل من الحالات الفعلية. يوسع مبدأ المتوسط وجهة النظر هذه بحيث تشمل جميع الحالات. غير أنّني سأبين قريبًا أن مبدأ المتوسط، حتى في إطار نظرية التعددية التي تنادي بالعديد من المبادئ، غير مقبول. يجب توسيع وجهة نظر مستويي الجودة بطريقة أخرى. إذا كانت هذه الدعاوى مستساغة، فمعنى ذلك أننا لم نعثر بعد على النظرية س. وبما أننا يجب أن نرفض مبدأ المتوسط، فإننا لم نحل بعد مشكلة اللاهُوية بالكامل.

لقد اكتشفنا أيضًا مشكلة أخرى. إذا قدمت نظريتنا الدعاوى التي وصفتها للتو، فإنّها تتجنب الاستنتاج المتهافت على حساب استلزام الاستنتاج العبثي. ونظرًا لأن هذه مشكلة جديدة، فقد حققنا مرة أخرى تقدمًا من نوع سلبي. من خلال اعتماد مستوى انعدام القيمة، أو وجهة النظر المعجمية، نحل جزئيًا هذه المشكلة الجديدة. إننا مجبرون على قبول كل من (أ) و(ص)، أو متغيرين لهذين الاستنتاجين. إن هذين الاستنتاجين أقل تهافتًا وأقل عبثية. لكنهما معًا غير معقولين. وبذلك لم نحل هذه المشكلة بالكامل.

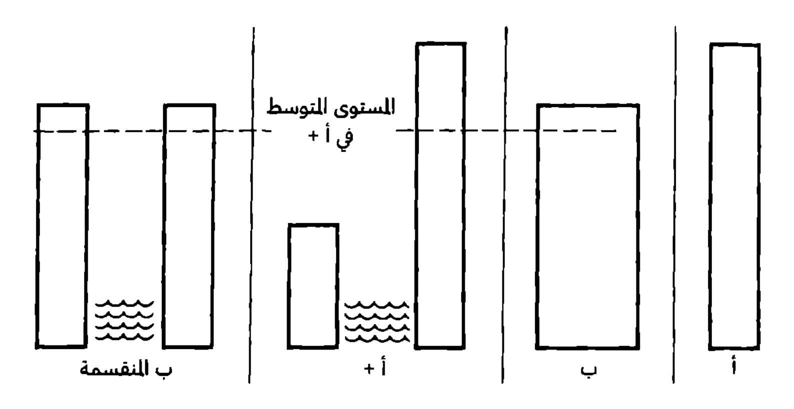
وكما سأبين الآن، توجد مشكلة أخرى.

الفصل التاسع عشر

مفارقة إضافة بسيطة

142. إضافة بسيطة

لننظر في هذه البدائل:



لنفترض أننا نعتمد مستوى انعدام القيمة. وسلم بأن جودة الحياة في ب تحت هذا المستوى. سنظن عندئذ أنه، على الرغم من أن لدى الأشخاص معًا في ب سعادة أكبر من الأشخاص في أ، والمزيد من أي شيء آخر يجعل الحياة تستحق العيش، فإن هذه ليست الطريقة التي تكون بها ب أفضل من أ. تكون الحيوات في ب تحت المستوى عندما تكون للكمية قيمة. كما نعتقد أن الجودة لها قيمة. إننا نعتقد أنّه من السيّئ أن يكون كل ناس ب أسوأ حالًا من كل ناس أ. بما أن ب بطريقة ما أسوأ من أ، وليست أفضل بأي طريقة أخرى، فإننا نستنتج أن ب أسوأ من أ.

أفترض أننا نعتمد بدلًا من ذلك وجهة النظر المعجمية. تبلغ جودة الحياة في ب حوالي أربعة أخماس مستوى علو جودة الحياة في أ. بناء على هذه الحقيقة، لا يُمكننا افتراض بشكل معقول أن الحياة في ب تحت المستوى

الدنيء وأن الحياة في أ فوق المستوى الهانئ. وفي نظرنا، إذا كانت ب كبيرة بالقدر الكافي، فستكون أفضل من أ. يُمكن أن يتفوق المكسب الكافي في الكمية لـ أ على جودتها المنخفضة. ولكن بما أن ب أكبر من أ مرتين فقط، يُمكننا أن نقر بأن هذا غير صحيح. يُمكننا أن نستنتج مرة أخرى أن ب أسوأ من أ.

لنقارن الآن أ بـ أ+. توجد في أ+ مجموعة واحدة كبيرة مثل المجموعة الوحيدة في أ، ولها الجودة الحياة العالية نفسها. تحتوي أ+ على مجموعة أخرى، أسميها **الناس الإضافيين**. لدى هؤلاء الناس حياة تستحق العيش، ولا يؤثرون على أي شخص آخر. إن الناس الإضافيين أسوأ حالًا من الناس في المجموعة الأولى. إذا كانت اللامساواة هذه معروفة وقابلة للإزالة معًا، فقد تنطوي على ظلم اجتماعي. لذلك أفترض، من أجل التبسيط، أن المجموعتين في أ+ ليستا على علم بوجود بعضهما البعض، ولا يُمكنهما التواصل. إن أ+ حالة محتملة للعالم قبل عبور المحيط الأطلسي. وأ حالة مختلفة تكون فيها الأمريكيتان غير مأهولتين.

هل أ+ أفضل أم أسوأ من أ؟ سيفيدنا تعريف جملة جديدة. توجد:

> **إضافة بسيطة** متى وجد، في إحدى النتيجتين، أشخاص إضافيون (1) لديهم حياة تستحق العيش، (2) لا يؤثرون على أي شخص آخر، و(3) لا ينطوي وجودهم على ظلم اجتماعي.

عندما نقارن أ مع أ+، فإن الإضافة البسيطة في أ+ تقلل من متوسط جودة الحياة. هل هذا تأثير سيِّئ، مما يجعل أ+ أسوأ من أ؟

143. لماذا ينبغي أن نرفض مبدأ المتوسط

وفقا لمبدأ المتوسط، في صيغتيه الشخص المؤثر وغير الشخصي، يكون الأمر أسوأ إذا وجد متوسط جودة حياة أدنى، لكل حياة معاشة. وفق هذا المبدأ، تكون أ+ أسوأ من أ. لكننا يجب أن نرفض هذا المبدأ.

وفق مبدأ المتوسط، قد يكون أفضل تاريخ هو التاريخ الذي تعيش فيه حواء وآدم فقط على الإطلاق. سيكون أسوأ لو عاش، بدلًا من حواء وآدم، مليار المليار من الأشخاص الآخرين الذين لديهم جميعًا جودة حياة تكاد تكون عالية بالقدر نفسه. على الرغم من أنّه يصعب تصديق هذه الدعوى، فإنّها ليست عبثية. يكون التاريخ الثاني أسوأ بطريقة واحدة. إنّه لأمر سيِّئ ألا تكون حياة أي شخص جيدة مثلما هي حياة حواء وآدم.

تترتب عن مبدأ المتوسط عواقب أخرى عبثية. هب أن حواء وآدم عاشا هذه الحياة الرائعة. وفق مبدأ المتوسط، سيكون من الأسوأ أن يعيش، **ليس بدلًا منهما بل إضافة إليهما**، مليار المليار من الناس الآخرين. هذا سيكون أسوأ لأنه سيخفض متوسط جودة الحياة. لا يُمكن ادِّعاء بشكل معقول أن هذه الطريقة لخفض المتوسط، أي بواسطة الإضافة البسيطة، سيِّئة.

تنطبق دعوى مماثلة على ولادة أي طفل. يتوقف مدى كون هذا سيِّئا، وفق مبدأ المتوسط، على حقائق حول كل الحيوات السابقة. لو كان المصريون القدماء يتمتّعون بجودة حياة عالية جدًّا، فمن المرجح أكثر أن يكون من السيِّئ إنجاب طفل الآن. ومن المرجح أن تُقلّل ولادة هذا الطفل من متوسط جودة الحياة التي عاشها الناس على الإطلاق. لكن البحوث في علم المصريات لا يُمكن أن تكون مهمة في قرارنا بشأن إنجاب الأطفال[1].

تلك هي الاعتراضات على الصيغة المحايدة زمنيًا لمبدأ المتوسط. هل يُمكننا الدفاع عن صيغة أخرى؟ يفترض بعض الكتاب أن ما يهم هو متوسط جودة الحياة لدى أولئك الذين يعيشون بعد فعلنا. غير أنّه يلزم عن ذلك بشكل عبثي أننا سنجعل النتيجة أفضل إذا قتلنا الجميع ما عدا الأشخاص الأفضل حالًا الذين يعيشون حاليًا.

قد يزعم أن ما يهم هو متوسط جودة الحياة لجميع الناس الحاليين والمستقبليين. تتجنب هذه الدعوى الأثر الأخير. ولكن لنتأمل:

> **كيف ظلت فرنسا وحدها على قيد الحياة**: في مستقبل ممكن، يبدأ الأشخاص الأسوأ حالًا في العالم قريبًا في الحصول على حياة تستحق العيش. حينها تستمر جودة الحياة في مختلف الدول في الارتفاع. على الرغم من أن كل دولة لديها نصيبها العادل من موارد العالم، فإن أمورًا مثل المناخ والتقاليد الثقافية تمنح بعض الدول جودة حياة أفضل. وأفضل الناس حالًا، خلال قرون عديدة، هم الفرنسيون.

وفي مستقبل ممكن آخر، يؤدي مرض معدي جديد إلى عقم الجميع تقريبا. ينتج العلماء الفرنسيون ما يكفي من الترياق لجميع سكان فرنسا فقط. تتوقف جميع الدول الأخرى عن الوجود. فيكون لهذا بعض الآثار السيِّئة على جودة حياة الفرنسيين الباقين على قيد الحياة. ومن ثَمّ لا يوجد فن أو أدب

(1) أنا مدين هنا لماكماهان (1).

أو تقنية أجنبية جديدة يُمكن للفرنسيين استيرادها. هذه الآثار السيئة وغيرها تفوق أي آثار جيدة. خلال هذا المستقبل الممكن الثاني، يتمتع الفرنسيون بجودة حياة أقل قليلًا مما كانت ستكون عليه في المستقبل الممكن الأول.

في هذا المستقبل الثاني، سيكون متوسط جودة الحياة أعلى. سيكون لدى الفرنسيين الباقين على قيد الحياة نوعية حياة أدنى، وفي الفترة التي يصبح فيها معظم الناس عقيمين، ستكون معظم حيوات هؤلاء الأشخاص أسوأ. لكن هذين التأثيرين سيتفوق عليهما إلى حد كبير عدم وجود دول العالم الأخرى. في المستقبل الأول، ستوجد مليارات الأشخاص في تلك الدول الأخرى. وستكون هذه المليارات من الناس، لعدة قرون، أسوأ حالًا من الفرنسيين في كلا هذين المستقبلين. إذا لم توجد هذه المليارات من الناس أبدًا، فسيكون متوسط جودة الحياة في المستقبل أعلى.

وفق مبدأ المتوسط، سيكون من الأفضل لو بقي الفرنسيون وحدهم على قيد الحياة. إنّه استنتاج عبثي آخر. إذا عاشت هذه المليارات من الناس، فستكون حياتهم تستحق العيش بشكل جيد، وسيكون وجودهم أفضل للفرنسيين. وفق المبدأ المتوسط، سيكون الأمر أسوأ لو عاش هؤلاء الناس، ببساطة لأن الفرنسيين يعيشون حياة أفضل. وبما أن هذا صحيح، فإن وجود هؤلاء الناس سيقلل من متوسط جودة الحياة. كما كان الحال من قبل، فإن هذه الطريقة في خفض هذا المتوسط لا يُمكن اعتبارها بشكل معقول مهمة.

تنطبق دعوى مماثلة مرة أخرى على ولادة أي طفل. لنفترض أن جودة الحياة ستكون عالية جدًّا لعدة قرون في المستقبل البعيد. من المرجح جدًّا حينئذ أن يكون إنجابي لطفل أمرًا سيِّئًا، حتى لو كانت حياة طفلي تستحق العيش، وأن وجوده لن يكون سيِّئًا بالنسبة إلى أي أحد. من المرجح جدًّا أن يؤدي وجود طفلي إلى خفض متوسط جودة كل الحيوات في المستقبل. لا يُمكن أن يكون هذا صائبًا. إذ لا يُمكن أن يعتمد ما إذا كان ينبغي أن أنجب طفلًا على جودة الحياة في المستقبل البعيد.

يمكن أن ننقح مبدأ المتوسط بحيث يتجنب هذا اللزوم. ومن المحتمل أن ينطوي هذا التنقيح على وضع تمييز اعتباطي[1]. لا يزال الاعتراض الرئيس ساريًا. يجب أن يغطي مبدأ المتوسط الحيوات التي تتداخل. بناء على هذا المبدأ، ما زال يعتمد التساؤل عما إذا كان يجب أن أنجب طفلًا على حقائق غير ذات صلة بحياة الآخرين.

(1) انظر مرة أخرى ماكماهان (1).

يتبين ذلك بوضوح أكثر في:

> **الجحيم الثالث**: معظمنا يعيش حياة أسوأ بكثير من أي شيء. باستثناء الطغاة الساديين الذين يجعلوننا نعاني. وما تبقى منا سيقتل نفسه لو استطاع؛ لكن هذا أصبح مستحيلًا. يدعي الطغاة حقا أنّه إذا أنجبنا أطفالًا، فإنهم سيجعلون هؤلاء الأطفال يعانون أقل بقدر ضئيل.

وفق مبدأ المتوسط، يجب أن نتجنب هؤلاء الأطفال. وهو ما من شأنه رفع متوسط جودة الحياة. من غير الصائب أن تكون حياة أطفالنا أسوأ من أي شيء. وهذا استنتاج عبثي آخر.

على الرغم من وجود اعتراضات أخرى على مبدأ المتوسط، فإنّني لن أذكرها هنا. لقد رأينا ما يكفي لندرك أننا يجب أن نرفض هذا المبدأ.

144. لماذا يجب أن نرفض التماس اللامساواة

لننظر مجددًا في أ وأ+. لدى الناس الإضافيين في أ+ حياة تستحق العيش، ولا يؤثرون على أي شخص آخر. فهل أ+ أسوأ من أ؟

يخفض وجود أشخاص إضافيين متوسط جودة الحياة. لكن هذه الحقيقة، كما قلت، غير صائبة. عندما يتم تخفيض هذا المتوسط بواسطة إضافة بسيطة، لا يُمكننا أن نعتمد بشكل معقول مبدأ المتوسط.

توجد طريقة أخرى يُمكن أن يزعم أن أ+ تكون من خلالها أسوأ من أ. توجد في أ+ ما أسميه **اللامساواة الطبيعية**. إن الأشخاص الإضافيين أسوأ حالًا من المجموعة الأخرى، دون أن يكون لهم يد في ذلك. لا يعرف الأشخاص الإضافيون هذه الحقيقة، ولا يوجد ظلم اجتماعي. هل تجعل هذه اللامساواة الطبيعية غير المدركة أ+ أسوأ من أ؟

قد يلجأ معترض إلى مبادئ العدالة مثل تلك التي يدافع عنها رولز. أحد هذه المبادئ هو:

> **مبدأ ترجيح الأدنى**: إن أفضل نتيجة هي تلك التي يكون فيها الناس الأسوأ حالًا هم الأفضل حالًا.

يبين الملحق حاء أن مبدأ ترجيح الأدنى قد يتعارض مع مبادئ رولز

الأخـرى؛ ولكن يُمكننا تجاهل هذا هنا. على عكس رولـز، يطبق بعض الناس هذا المبدأ على جميع أنواع الحالات. قد يزعم هؤلاء الناس أن أ أفضل من أ+ لأن أ هي النتيجة التي يكون فيها الأشخاص الأسوأ حالًا هم الأفضل حالًا.

لنفترض، أولًا، أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد. بناءً على هذا الافـتراض، إذا حدثت أ+، فسيعود هذا بالنفع على الناس الأسـوأ حالًا في أ+. قد يبدو سيّئًا أنّه توجد اللامساواة في أ+. ولكن ما الذي يسبب اللامساواة يفيد جميع الناس الذين هم في وضع أسوأ من الآخرين. وهذه هي النتيجة، من بين النتائج الممكنة، التي تفيد الناس أكثر. يُمكننا أن نلتمس بشكل معقول هنا مبدأ آخر لرولز. بناء على هذا المبدأ، لا تكون اللامساواة سيّئة إذا كان ما يسببها يمنح أكبر قدر ممكن من الفوائد لجميع الأشخاص الذين هم في وضع أسوأ. وهذا يدعم الادّعـاء بأن أ+ ليست أسوأ من أ.

أفترض في ما يلي أن التسبب في الوجود لا يُمكن أن يفيد. بناء على هذا الافتراض، إذا حدثت أ+، فإن ذلك لن يفيد الأشخاص الأسوأ حالًا في أ+. هل يُمكن لاعتماد مبدأ ترجيح الأدنى تبرير الادّعاء بأن أ+ أسوأ من أ؟

كما بيّنت سابقًا، لا ينبغي تطبيق منهج التعاقد المثالي على مسألة عدد الأشخاص الذين يجب أن يكونوا موجودين. ويصدق الشيء نفسه على مبدأ ترجيح الأدنى. لنفترض أننا نقبل هذا المبدأ في الحالات التي سيوجد فيها عدد الناس نفسه في نتائج مختلفة. لا يترتب عن ذلك أنّه ينبغي أن نوسّع مبدأ ترجيح الأدنى إلى الحالات التي توجد فيها، في نتائج مختلفة، أعداد مختلفة من الناس. ما يلزم عن مبدأ ترجيح الأدنى مختلف تمامًا في هذين النوعين من الحالات.

في حالة العدد نفسه، مع وجود نتيجتين، لننظر في النتيجة التي تكون فيها

(1) المجموعة الأسوأ حالًا هي الأفضل حالًا.

إذا قارنّا هذه النتيجة بالنتيجة الأخرى، فيجب أن يصدق

(2) أنّه يوجد في هذه النتيجة عدد **أكبر** من الناس أفضل حالًا من المجموعة الأسوأ حالًا في النتيجة الأخرى.

في حـالات العـدد نفسه، تعتبر (2) الطريقة الوحـيدة، في إحـدى

النتيجتين، التي يُمكن بها أن تصدق (1). إذا كذبت (2)، فستكون المجموعة الأسوأ في كلتا النتيجتين متساوية في الكبر وفي السوء. وَفقًا لمبدأ ترجيح الأدنى، إن أفضل النتيجتين هي تلك التي تصدق فيها (1). في حالات العدد نفسه، تصدق (1) إذا وفقط إذا صدقت (2). لذلك يُمكننا أن ندعي أن أفضل النتيجتين، طبقا لمبدأ ترجيح الأدنى، هي تلك التي تصدق فيها (2).

والآن لنقارن بين أ وأ+. إذا اعتمدنا مبدأ ترجيح الأدنى في حالة العدد المختلف، يلزم عن ذلك أن أ أفضل من أ+، لأن أ هي النتيجة التي تصدق فيها (1). عندما توجد مجموعة واحدة فقط في نتيجة ما، تكون هذه المجموعة هي المجموعة الأفضل والأسوأ حالًا على حد سواء. هل تصدق (2) في النتيجة أ؟ هل يوجد المزيد من الناس في أ الذين هم أفضل حالًا من المجموعة الأسوأ حالًا في أ+؟ إنهم غير موجودين. في حالات العدد المختلف، توجد طريقة **أخرى** يُمكن أن تصدق بها (1) في إحدى النتيجتين. يُمكن أن تصدق (1) لأن:

(3) لا يوجد في هذه النتيجة أشخاص معينون ستكون لديهم، في النتيجة الأخرى، حياة تستحق العيش.

تختلف (3) عن (2). وبما أن (1) صادقة بهذه الطريقة المختلفة، لا يُمكننا ببساطة افتراض أنّه في حالات العدد المختلف، يكون اعتماد مبدأ ترجيح الأدنى مستساغًا. إن السؤال عما إذا كان صدق (1) بهذه الطريقة المختلفة يجعل النتيجة أفضل سؤال مفتوح. إذا صدقت (2) في إحدى النتيجتين، فمن الواضح أنّها صفة جيّدة لهذه النتيجة. الواضح أنّه يوجد عدد أكبر من الناس أفضل حالًا من المجموعة الأسوأ حالًا في النتيجة الأخرى. إذا صدقت (3) في إحدى النتيجتين، فهل هذه صفة جيدة بشكل جلي؟ هل من الواضح ألا يوجد أشخاص معينون ستكون لديهم، في النتيجة الأخرى، حياة تستحق العيش؟ لا يُمكن ادّعاء بأن ذلك جيد بشكل واضح. أعتقد أنّه إذا صدقت (3)، **لا** تكون تلك صفة جيدة. إن صدق (3) لا يجعل هذه النتيجة أفضل. وبما أن (3) صادقة، فإن (1) صادقة. إن المجموعة الأسوأ حالًا هي المجموعة الأفضل حالًا. ولكن، إذا كانت **هذه** هي الطريقة التي تصدق بها (1)، فإن (1) ليست صفة جيدة. لا يهم من الناحية الأخلاقية إن كانت المجموعة الأسوأ حالًا هي **بهذه** الطريقة الأفضل حالًا. في هذا النوع من حالة العدد المختلف، يجب ألا نلتمس مبدأ ترجيح الأدنى.

قد يشكك بعض الناس في هذه الدعاوى. في حين، إذا اعتمد هؤلاء الأشخاص مبدأ ترجيح الأدنى في هذا النوع من الحالات، فسيواجهون اعتراضات مثل الاعتراضات على مبدأ المتوسط. انظر بديل الحالة التي تبقى فيها فرنسا وحدها على قيد الحياة. لنفترض أن جميع الدول الأخرى لم تعد موجودة، فإن هذا سيؤدي إلى **انخفاض كبير** في جودة حياة الفرنسيين الباقين على قيد الحياة. لكن الفرنسيين سيظلون في وضع أفضل من الدولة الأسوأ حالًا إذا لم تتوقف أي دولة عن الوجود. ولذلك، يلزم عن مبدأ ترجيح الأدنى أنَّه سيكون من الأفضل لو بقيت فرنسا وحدها على قيد الحياة. وفق هذه الصيغة من هذه الحالة، يكون هذا الاستنتاج أكثر عبثية. إذ كيف يُمكن أن يكون أفضل لو توقفت جميع الدول الأخرى عن الوجود، وكانت النتيجة أن الباقين سيكونون **أسوأ حالًا بكثير**؟

بما أن مبدأ ترجيح الأدنى يستلزم هذا الاستنتاج العبثي، لا ينبغي تطبيقه على هذا النوع من حالة العدد المختلف. لا يُمكن لاعتماد مبدأ ترجيح الأدنى أن يدعم الادِّعاء بأن أ+ أسوأ من أ.

لا يعتمد بعض دعاة المساواة مبدأ ترجيح الأدنى. قد يزعم هؤلاء الناس: «بما أنك لا تعتقد أنَّه سيكون من الأفضل أن يعيش الأشخاص الإضافيون، فلن تصدق أن هناك أي طريقة تكون فيها أ+ أفضل من أ. ويجب أن تقر بأن أ+ بطريقة ما أسوأ. إنَّها لصفة سيِّئة لـ أ+ أن يكون بعض الناس أسوأ حالًا من الآخرين، دون أن يكون لهم يد في ذلك. بما أن أ+ ليست بأي طريقة أفضل من أ، وبطريقة واحدة أسوأ، فيجب أن تكون أ+ أسوأ من أ».

قد يبدو هذا مقنعًا. ولكن يُمكن رده بالطريقة التي رددتُ بها اعتراضًا سابقًا. افترضت أنَّه بما أن عدد سكان العالم الفعلي كبير الآن، فلن يكون من الأفضل لو لم تعش الحيوات الإضافية التي كانت تستحق العيش. لقد اقترحت الاعتراض التالي على هذا الرأي: «قارن عدد السكان الفعلي في العالم بعدد أكبر ممكن من السكان. يتمتع كل فرد ضمن هذا العدد الأكبر من السكان بجودة حياة أعلى للغاية، برغم أن كل حياة تتضمن قدرًا من المعاناة الشديدة. عندما تتخيل أن هذا العدد الأكبر من السكان سيكون أكبر، لن تكون هذه النتيجة بأي طريقة أفضل، حسب رأيك. ولكن هذه النتيجة بطريقة ما أسوأ، لأنه سيوجد المزيد من المعاناة الشديدة. وبما أن هذه النتيجة ليست بأي طريقة أفضل وبطريقة ما أسوأ، فينبغي أن توافق على أنَّها يجب أن تكون أسوأ. ويجب أن توافق على أنَّه لو كان هذا العدد من السكان

كبيرا بما فيه الكفاية، فستفوق الزيادة في المعاناة كل الصفات الجيدة لهذه النتيجة. على الرغم من أن جميع الناس في هذه النتيجة سيكونون أفضل حالًا بكثير مما نحن عليه الآن، فإن وجودهم سيكون أسوأ من وجود سكان العالم الفعلي. من وجهة نظرك، لا يُمكنك تجنب هذا الاستنتاج السخيف».

اقترحتُ كيف يُمكننا تجنب هذا الاستنتاج. وافقت على أنّه إذا وجدت معاناة شديدة في نتيجة ما، فتلك صفة سيئة. لكنني أنكرت أن **كل** طريقة لتجنب هذه الصفة السيّئة ستجعل النتيجة أفضل. هناك ما لا يقل عن طريقتين يُمكن أن يوجد بهما المزيد من المعاناة. قد يصدق إمّا (1) أن الناس الحاليين يعانون أكثر، أو (2) أن هناك أشخاصًا آخرين تتضمن حيواتهم بعض المعاناة على الرغم من أنّها تستحق العيش. من بين هاتين الطريقتين اللتين قد توجد فيها معاناة أكبر، وحدها (1) تجعل النتيجة أسوأ. إذا كان هناك المزيد من المعاناة لأن (2) صادقة، فإن حقيقة وجود المزيد من المعاناة لا تجعل النتيجة أسوأ. لم يكن من الأفضل أن توجد معاناة أقل لأن هؤلاء الناس الإضافيين لم يوجدوا. سيكون من الأفضل فقط لو وجدوا، وعانوا أقل.

ورد ادّعـاء أعـلاه مفاده أن اللامساواة في أ+ صفة سيّئة. أقبل هذه الدعوى، لكنني أرفض مرة أخرى أن كل طريقة لتجنب هذه الصفة السيّئة ستجعل النتيجة أفضل. يعتمد مدى كون اللامساواة تجعل النتيجة أسوأ على كيفية حدوثها. قد يصدق أيضًا إمّا (3) أن بعض الناس الموجودين يصبحون أسوأ حالًا من الآخرين، وإمّا (4) أنّه يوجد أشخاص آخرون أحياء يكونون، برغم أن حياتهم تستحق العيش، أسوأ حالًا من بعض الناس الموجودين. وحدها (3) تجعل النتيجة أسوأ.

عندما تصدق (4)، قد تنتج اللامساواة عن طريق ما أسميه الإضافة البسيطة. توجد إضافة بسيطة عندما يوجد ناس إضافيون لديهم حياة تستحق العيش، ولا يؤثرون على أي شخص آخر، ولا يلزم عن وجودهم ظلم اجتماعي. عندما تنتج الإضـافة البسيطة اللامسـاواة، لا تجعل النتيجة أسوأ. سيتم تجنب اللامساواة هذه متى كان إمّا (5) الأشخاص الإضافيون موجودين وليسوا أسوأ حالًا من أي شخص آخر، أو (6) لم يوجد الأشخاص الإضافيون أبـدًا. وحدها (5) ستجعل النتيجة أفضل. لن يكون الحال أفضل إذا لم توجد اللامساواة بسبب عدم وجود الناس الإضافيين. سيكون من الأفضل فقط لو لم يوجد الناس الإضافيون، وكانوا في وضع جيد مثل أي شخص آخر.

نظرًا لأن اللامساواة في أ+ تنتج عن الإضافة البسيطة، فإن هذه اللامساواة لا تجعل أ+ أسوأ من أ. لا يُمكننا أن ندّعي بشكل معقول أن الناس الإضافيين ينبغي ألّا يوجدوا بإطلاق، **لمجرد أنّه يوجد أشخاص آخرون، لا يعرفونهم، هم أفضل حالا.**

145. الصيغة الأولى للمفارقة

قارن الآن بين أ+ وب. قد يكون من المفيد إجراء هذه المقارنة عبر العالم الوسيط، ب المنقسمة، حيث لا يستطيع نصفًا سكان ب التواصل. من الواضح أنّ ب جيدة مثل ب المنقسمة. يُمكننا الآن أن نسأل: «إذا كانت أ+ ستتغير إلى ب المنقسمة، فهل سيكون هذا تغييرًا للأفضل أم للأسوأ»؟

بما أن المجموعتين لا يُمكنهما التواصل، لن يكون هذا التغيير نتيجة لإعادة التوزيع المتعمد. سيكون التغيير من أ+ إلى ب المنقسمة نتيجة أحداث طبيعية تؤثر على البيئة. وقد يحدث التغيير ببطء، على مدى قرنين. في التغيير من أ+ إلى ب المنقسمة، سيحصل النصف الأسوأ حالًا على أكثر مما سيخسره النصف الأفضل. وفق افتراضاتنا الأخلاقية العادية، سيكون ذلك تغييرًا للأفضل. وبما أن هذه حالة العدد نفسه، فيمكننا أن نعتمد مبدأ ترجيح الأدنى ومبدأ المساواة. إنّ ب المنقسمة أفضل من أ+ وَفقًا لكلا هذين المبدأين. تذكر أن المجموعة الأسوأ حالًا هي الأسوأ حالًا دون أن يكون لهم يد في ذلك. ويمكننا أن نفترض أنّهم في وضع أسوأ، ليس لأنهم أقل سعادة، أو لديهم جودة حياة أقل فقط، بل لأنّ لديهم نصيبًا أقل من الموارد أيضًا. يُمكننا أن نفترض أن ب المنقسمة أفضل من أ+ من حيث المساواة في الرفاهية والمساواة في الموارد معًا. (أفترض أنّه في جميع حالاتي المتخيلة، ترتفع جودة الحياة ومستوى السعادة ونصيب كل شخص من الموارد وتنخفض سوية).

يوجد سبب آخر لاعتبار ب المنقسمة أفضل من أ+. تتعارض المساواة، في بعض الحالات، مع الإحسان. كما هو الحال عندما تكسب المجموعة الأسوأ حالًا **أقل** مما تخسره المجموعة الأفضل حالًا. لكن ب المنقسمة أفضل من أ+ وفق مبدأ المساواة وأي مبدأ إحسان معقول معًا. تكسب المجموعة الأسوأ حالًا **أكثر** مما تخسره المجموعة الأفضل حالًا.

يمكن القول إن مبادئ المساواة لا تنطبق إلا على مجتمع معين، أي حيث يُمكن أن يوجد ظلم اجتماعي. إذا كان الأمر كذلك، فإن ب

المنقسمة تظل أفضل من أ+ وَفقًا لأي مبدأ إحسان. وهذا الادّعاء بالمساواة غير معقول. لننظر في حالة:

> **الغني والفقير:** هب أنّي أعرف شخصين يعيشان في مجتمعين مختلفين لا يُمكنهما التواصل. الشخص الذي أسميه **الغني** أفضل حالًا من الشخص الذي أسميه **الفقير**. ما لم أذهب لمساعدة الغني، سيكون هناك انخفاض في جودة حياته، وفي نصيبه من الموارد. يُمكنني إمّا التدخل للحفاظ على المستوى الحالي للغني، وإمّا بدلًا من ذلك مساعدة الفقير. إذا ساعدت الفقير، يُمكنني رفعه إلى المستوى الذي ينزل إليه الغني إذ لم أساعده. وسيرتفع الفقير أكثر مما ينزل الغني.

يعتقد معظمنا أنّي إن ساعدت، فمن الأفضل أن أساعد الفقير بدلًا من الغني. وقد يعتقد معظمنا أن هذا من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل، لأن الفقير سيحصل على أكثر مما سيخسره الغني، ولأنَّ لا واحد منهما سيكون أسوأ حالًا من الآخر. سيعتقد معظمنا ذلك على الرغم من أن الغني والفقير يعيشان في مجتمعين لا يستطيعان التواصل (إلا من خلالي). ومن ثَمَّ نعتقد أن ب المنقسمة أفضل من أ+. وبما أن ب جيدة بقدر ب المنقسمة، فمن الواضح أن ب أفضل من أ+.

هب أننا نعتقد أن أ+ ليست أسوأ من أ. ونعتقد الآن أن ب أفضل من أ+. يلزم عن هذين المعتقدين معًا أن ب ليست أسوأ من أ. لا يُمكن أن يكون ب أسوأ من أ إذا كانت أفضل من شيء ما (أ+) الذي ليس أسوأ من أ. لكننا اعتقدنا سابقًا أن ب **أسوأ** من أ. لدينا ثلاثة معتقدات غير متسقة، ويلزم عنها تناقضات. يلزم عن هذه المعتقدات أن ب أسوأ من أ وليست أسوأ منها في الوقت ذاته. أسمّي ذلك **مفارقة الإضافة البسيطة**[1].

ليس هذا مجرد تعارض بين المبادئ الأخلاقية المختلفة. قد تكون لدينا أخلاق تعددية نعتقد إثرها أنّه سيكون من الأفضل لو وُجد قدر أكبر من المساواة وقدر أكبر من الفوائد معًا. قد توجد عندئذ حالات يكون من شأن المزيد من المساواة فيها أن يقلل من مجموع الفوائد. حينها سيتعارض مبدآنا. غير أنّه لن يوجد عدم اتساق في نظرتنا الأخلاقية. سيكون علينا فقط أن نسأل عما إذا كانت المكاسب في المساواة، على ضوء تفاصيل الحالة، ستكون أكثر أو أقل أهمية من خسارة الفوائد. سنحاول هنا

(1) يكرر الجزء الأول من هذا الفصل بارفيت (7)؛ يقدم الجزء الثاني حجة جديدة.

الوصول إلى حكم يأخذ في الحسبان جميع الأشياء. تكون الأمور في مفارقة الإضافة البسيطة مختلفة. إننا نميل هنا إلى الاعتقاد، **مع أخذ كل شيء في الحسبان**، أن ب أسوأ من أ، على الرغم من أن ب أفضل من أ+ التي ليست أسوأ من أ. لا يُمكن تصديق هذه الأمور الثلاثة بشكل متسق دائمًا، لأنه يلزم عنها تناقضات. يجب أن يسري أحد هذه المعتقدات.

أي هذه المعتقدات يجب أن يسري؟ هل يُمكننا بحق أن ندّعي أننا نصدق أنّه كان من الأفضل لو لم توجد المجموعة الإضافية في أ+ أبدًا؟ أو هل يُمكننا بحق الادّعاء بأننا نصدق أن التغيير من أ+ إلى ب لن يكون تغييرًا إلى الأفضل؟ إذا زعمنا هذا الأخير، فسنقول إنّ الأمر الأكثر أهمية هو جودة حياة الناس الأفضل حالًا. إذا انخفضت جودة حياتهم، فلن يتم التفوّق على ذلك أخلاقيًّا حتى من خلال تحقيق مكاسب أكبر في جودة حياة مجموعة أسوأ حالًا تساويها في الكبر. إن هذا صحيح برغم أن المجموعة الأسوأ حالًا ليست أسوأ حالًا بسبب أي خطأ ارتكبوه. لنسمِّ ذلك **وجهة النظر النخبوية**. من وجهة النظر هذه، إنّ ما يحدث للناس الأفضل حالًا **أكثر** أهمية مما يحدث للناس الأسوأ حالًا. وتوجد صيغة أكثر تطرفًا لهذا الرأي هي **ترجيح الأقصى**. إنّه مقابل مبدأ ترجيح الأدنى. يجب أن نعطي، وفق هذا الرأي، أولوية مطلقة للحفاظ على جودة حياة الأشخاص الأفضل حالًا أو تحسينها. ينطبق كلا هذين الرأيين على العالم الفعلي. قليل منا سيجدهما هنا مقبولين أخلاقيًّا.

قد يُعتقد أنّه متى اعتمدنا إمّا مستوى انعدام القيمة وإمّا وجهة النظر المعجمية، نكون قد قبلنا بالفعل وجهة النظر النخبوية هذه. لكن الأمر ليس كذلك. لقد التمسنا مستوى انعدام القيمة عند النظر في النتائج التي لا توجد فيها اللامساواة. لنفترض أنّ الحيوات في أ فوق مستوى انعدام القيمة، وأن الحيوات في ب وي دون هذا المستوى. قد ندعي عندئذ أن وجود أ له قيمة أخلاقية جوهرية، في حين لا توجد مثل هذه القيمة في وجود ب أو ي. وسيكون ذلك هو السبب في أن ب وي أسوأ من أ. وبما أنّه لن توجد اللامساواة إذا كان ما حدث هو أ، يُمكن أن يقبل دعاة المساواة هذه الدعوى.

عندما نقارن ب مع أ+، فإننا نقارن النتائج في واحدة توجد فيها اللامساواة. وفق الدعاوى المقدمة توًّا، وحدها حياة المجموعة الأفضل حالًا في أ+ لها قيمة أخلاقية جوهرية. وحتى لو صدقنا هذا، لا نحتاج إلى الادّعاء

بأن أ+ أفضل من ب. يلزم عن مبدأينا للمساواة والإحسان أن ب ستكون أفضل من أ+. وأن دعاوانا حول القيمة الجوهرية يُمكن أن تتجاوزها هذه المبادئ الأخرى. إنّها وجهة نظر مختلفة وأكثر نخبوية حيث ما يهم أكثر هو جودة حياة المجموعة الأفضل حالًا في عالم **توجد** فيه مجموعة أسوأ حالًا، وسوء حالها ليس بسبب أي خطأ ارتكبته. تتعارض هذه النظرة النخبوية مع مبدأينا للمساواة والإحسان وتتجاوزهما.

لا تلزم وجهة النظر النخبوية عن وجهة النظر المعجمية، أو عن اعتماد مستوى انعدام القيمة. ولكن يُمكن أن توجد صيغ نخبوية لهذين المنظورين. لا نحتاج أن نكون نخبويين في جميع الحالات. يُمكننا أن ندّعي فقط أنّه إذا كانت الحيوات في أ فوق مستوى انعدام القيمة، وكانت الحيوات في ب أقل من هذا المستوى، فستكون ب أسوأ من أ+. من وجهة النظر هذه، لن نعارض كل إعادة للتوزيع على من هم أفضل وأسوأ حالًا. يُمكن أن نتفق على أنّه يُمكن التفوق، في معظم الحالات، على الخسارة التي تلحق بالناس الأفضل حالًا بواسطة مكسب أكبر للناس الأسوأ حالًا. لن نعارض إعادة التوزيع هذه إلا عندما يتسبب ذلك في نزول الناس الأفضل حالًا دون مستوى انعدام القيمة. تنطبق دعاوى مماثلة على وجهة النظر المعجمية. وفق الصيغة النخبوية لهذا المنظور، لن نعارض إعادة التوزيع إلا عندما يتسبب ذلك في نزول الناس الأفضل حالًا دون المستوى الهانئ.

لنفترض أنّه عندما نقارن ب مع أ+، لا يُمكننا قبول أي صيغة من وجهة النظر النخبوية. نعتقد أن ب أفضل من أ+. إذا لم نتمكن من تصديق أن أ+ أسوأ من أ، فيجب أن نستنتج أن ب **ليست** أسوأ من أ. يجب أن نستنتج أنّه لو كان هذان مستقبلين محتملين لمجتمع معين، فلن يكون الأمر أسوأ لو كان ما حدث هو ب: ضعف عدد الناس الذين كانوا جميعًا أسوأ حالًا.

لا تضطرنا مفارقة الإضافة البسيطة إلى هذا الاستنتاج. يُمكننا تجنبه متى رفضنا أحد معتقدينا الآخرين. ربما لأنه على الرغم من أننا نجد صعوبة في الرفض، فإننا نجد من الأصعب قبول كون ب ليست أسوأ من أ. لنفترض أننا قررنا أنّه من بين طريقتي تجنب هذا الاستنتاج، ما يصعب تصديقه بقدر أقل هو أن أ+ أسوأ من أ. يُمكننا عندئذ الحفاظ على رأينا بأن ب أسوأ من أ.

ومع ذلك، يجب أن نشير إلى أنّه لا يُمكننا ببساطة الادّعاء بأن أ+ **يجب** أن تكون أسوأ من أ، لأنها أسوأ من أي شيء -ب- التي هي أسوأ من أ. سنرفض هنا إحدى الدعاوى الثلاث غير المتسقة ببساطة على أساس أنّها غير

متسقة مع الادّعاءين الآخرين. يُمكن أن يقال هذا ضد **كل** دعوى. لتجنب المفارقة، يجب أن نقارن أ وأ+ فقط، ونضع جانبًا بقية الحجة، ويجب أن نعتقد أن أ+ أسوأ. يجب أن نعتقد **أنّه** من السيئ في حد ذاته أن يعيش الناس الإضافيون على الإطلاق. يجب أن نعتقد أن هذا أمر سيّئ، على الرغم من أن هؤلاء الناس لديهم حياة تستحق العيش، ولا تؤثر على أي شخص آخر. وبقدر ما نجد صعوبة في تصديق ذلك، فإننا لا نزال نواجه مفارقة.

قد يتم الاعتراض بالقول: «تتضمن حجتك نوعًا من الخدعة. عندما تقارن أ وأ+، فأنت تزعم أن وجود المجموعة الإضافية لن يكون **أسوأ** بالنسبة إلى أي أحد. ولكن بحلول الوقت الذي انتقلنا فيه إلى ب، **أصبحت** المجموعة الأصلية أسوأ حالًا. إن زيادة المجموعة الإضافية **أسوأ** بالنسبة إلى المجموعة الأصلية. وهذا هو السبب في أن أ+ أسوأ من أ».

يمكن إعادة صياغة الحجة. لنفترض أننا نفكر في دول محتملة في العالم وجدت عدة قرون من قبل، ربما في القرن التاسع. لا يوجد سبب للخوف من العواقب المستقبلية؛ إننا نعرف ما حدث لاحقًا. لنفترض بعد ذلك أن أ+ كانت الحالة الفعلية للعالم في ذلك القرن الماضي. يُمكننا حينئذ أن نسأل: هل كان من الأفضل أن تكون الدولة الفعلية هي أ؟ عند وضع هذا السؤال، يُمكننا أن نفترض أن أ+ **لم** تتغير لاحقًا إلى ب. **لم** يؤثر وجود المجموعة الأسوأ حالًا في أ+ على المجموعة الأفضل حالًا نحو الأسوأ. وبما أن المجموعات لا تستطيع التواصل، لم يكن هناك ظلم اجتماعي. بالنظر إلى هذه الحقائق، هل كانت أ+ أسوأ مما كانت ستكونه أ؟ هل كان من السيّئ أن تعيش المجموعة الأسوأ حالًا على الإطلاق؟ يُمكننا أيضًا وضع سؤال آخر. لم يتغير العالم في الواقع من أ+ إلى ب، في حين لو حدث ذلك، هل سيكون تغييرًا للأفضل؟ بناء على هذه الصيغة من الحجة، يتم تقويض الاعتراض الأخير. لم يكن وجود المجموعة الأسوأ حالًا سيّئًا بالنسبة إلى المجموعة الأفضل حالًا. وبما أن الأمر كذلك، فقد يبدو أننا مضطرون للاعتراف بأن أ+ لم تكن واقعة أسوأ مِمّا كانت ستكون عليه أ. وقد يبدو أنّنا مضطرون للاعتراف بأنّ التغيير من أ+ إلى ب سيكون تغييرًا نحو الأفضل. يلزم عن هذين الادّعاءين أن ب لم تكن أسوأ من أ.[1]

هناك اعتراض آخر على هذه الحجة. يقول البعض: يجب أن نميز بين

(1) يقترح كل من ف. ميرنا كام (F. Myrna Kamm) وج. ل. ماكي معًا أنّه عندما قد يكون من واجبنا بناء على أسس المساواة تغيير أ+ إلى ب، لن يكون هذا التغيير تحسينًا. يُمكن أن يكون من واجبنا أن نفعل ما يجعل النتيجة أسوأ. قد يوفر هذا الرأي حلًا جزئيًا لمفارقة الإضافة البسيطة. لكنه لن يكون حلًا تامًّا.

حالتين: إذا تعذر تغيير أ+ إلى ب، فلن تكون أ+ أسوأ من أ. وإذا **كان** هذا التغيير ممكنا، **فستكون** أ+ أسوأ من أ[1].

في هذه الصيغة الأخيرة من الحجة، يُمكننا إضافة افتراض أن التغيير من أ+ إلى ب سيكون مستحيلًا. إذا كانت الحالة الفعلية هي أ+، فمن الصعب تصديق أن أ ستكون أفضل. ومن الصعب أن ننكر أنّه لو كان التغيير من أ+ إلى ب ممكنًا، فسيكون ذلك تحسينًا. وفق الاعتراض الذي تم تقديمه توًّا، لو كان التغيير من أ+ إلى ب ممكنًا، على الرغم من أنّه لم يحدث، لكان ينبغي أن نغير نظرتنا حول أ وأ+. لو حدث تغيير لم يحدث، **لكان** من الأفضل لو لم يوجد أشخاص إضافيون على الإطلاق.

لو كنا نناقش ما يجب على الناس فعله، فقد تكون هذه الدعوى معقولة. قد يتوقف وجوب تصرُّفي بإحدى الطريقتين على إمكان تصرفي بطريقة ثالثة. لكن هذه الدعاوى لا تكون معقولة عند تطبيقها على نتائج من النوع الذي أناقشه. إنّها ليست النتائج المختلفة المتوقعة لمجموعة من الأفعال الممكنة لشخص ما أو لمجموعة من الأشخاص. لا يوجد أي شخص أو مجموعة تختار أن تكون النتيجة الفعلية هي إمّا أ، وإمّا أ+، أو ب. افترضت أن أ+ كانت هي الحالة الفعلية للعالم في قرن ماضي ما، وافترضت أن أ+ لم تتغير في الواقع إلى ب. ثم سألت عما إذا كانت أ، مقارنة بـ أ+، ستكون أفضل. لا يُمكن أن يعتمد الخير النسبي لهاتين النتيجتين على ما إذا كانت النتيجة الثالثة، التي لن تحدث أبدًا، قد حدثت.

قد يقال الآن: «لنفترض أن هذه النتائج **كانت** هي الآثار المتوقعة لمختلف الأفعال الممكنة. إذا سألنا عما يجب أن نفعله، فإننا نحل المفارقة. سلم بأنه يُمكننا إحداث إمّا أ، أو أ+، أو ب. سيكون من الخطأ إحداث أ+. سيكون هذا خطأ لأنّ هناك نتيجة أفضل، ب، والتي يُمكن أن نكون قد حققناها. ولكن سيكون من الخطأ أيضًا تحقيق ب، نظرًا لوجود نتيجة أفضل هي: أ».

كما سنرى لاحقًا، يُمكن أن تتعلق المفارقة بما يجب أن نفعله. غير أنّه يوجد رد أبسط على هذا الاعتراض. لا يحل مفارقتنا، بل يتجاهلها فقط. يُمكن تجاهل أي مفارقة، لكن هذا ليس حلًا.

يمكننا إضافة هذه الدعاوى. قد يكون معظم تفكيرنا الأخلاقي حول

(1) اقترح هذا الاعتراض تولي (Tooley) ووودفورد وغيرهما.

ما يجب أن نفعله. لكن لدينا أيضًا آراء حول الخير والشر النسبيين للنتائج المختلفة. وكما قلت، هذه ليست وجهات نظر حول الخير أو الشر الأخلاقيين، بالمعنى الذي ينطبق على الأفعال أو الفاعلين. إذا تسبب زلزال في مقتل الآلاف، فهذا ليس بالأمر السيّئ من الناحية الأخلاقية. لكنه أمر سيّئ بمعنى أن له أهمية أخلاقية. تعتمد آراؤنا حول الخير النسبي للنتائج المختلفة أحيانا على وجهات نظرنا حول ما يجب علينا فعله. لكن هذا الاعتماد غالبًا ما يذهب في الاتجاه الآخر. كما يظهر الاعتراض الأخير في حد ذاته، تعتمد بعض معتقداتنا حول ما يجب أن نفعله على معتقداتنا حول الخير النسبي للنتائج. وبما أنّ هذه المعتقدات الأخيرة تشكّل أساسًا لبعض أخلاقنا، فلا يُمكننا رفض النظر في حجة تهمّ هذه المعتقدات. لا يُمكننا تجاهل-كما يفعل هذا الاعتراض الأخير- الخير النسبي لـ أ وأ+. لهذا السبب لا يحل هذا الاعتراض المفارقة.

نواجه المفارقة إذا كنا نعتقد أن الإضافة البسيطة لا يُمكن أن تجعل النتيجة أسوأ. يعتقد بعض الناس أن الإضافة البسيطة تجعل النتيجة **أفضل**. ويزعمون أن أ+ أفضل من أ. كما سيقبل هؤلاء الناس ادعائي بأن ب أفضل من أ+. يلزم عن هذين الادّعاءين أن ب أفضل من أ.

إذا قبلنا هذه الدعاوى ورفضنا وجهة النظر النخبوية، فلا يُمكننا تجنب الاستنتاج المتهافت. هناك نتيجة محتملة ج تكون علاقتها بـ ب تمامًا مثل علاقة ب بـ أ. يوجد في ج ضعف عدد الناس كلهم أسوأ حالًا من الجميع في ب. يُمكن إعادة تطبيق الحجة أعلاه. إذا استنتجنا أن ب أفضل من أ، يجب أن نستنتج أن ج أفضل من ب. وفق الحجة نفسها، ستكون د أفضل من ج، وهـ أفضل من د، وهكذا دواليك حسب الأبجدية. ستكون **أفضل** نتيجة هي ي، أي عددٌ هائلٌ من السكان جميعهم لديهم حياة بالكاد تستحق العيش.

146. لماذا لسنا مضطرين حتى الآن لقبول الاستنتاج المتهافت؟

قد يبدو أننا، حتى لو زعمنا فقط أن أ+ ليس أسوأ من أ، فإننا مجبرون على قبول الاستنتاج المتهافت. وقد يبدو أنّه إذا كانت ب أفضل من أ+ التي ليست أسوأ من أ، فيجب أن تكون ب أفضل من أ. وبالاستدلال نفسه، يجب أن تكون ج أفضل من ب، ود أفضل من ج، وهكذا دواليك.

يفترض هذا الاستدلال أن **ليس أسوأ من** تستلزم **على الأقل جيد بالقدر نفسه**. إنّه افتراض طبيعي. ولكننا نجده هنا، بعد التأمل، غير مستساغ. فكر في نتيجة تشبه أ+، باستثناء أن الناس الإضافيين يتمتعون بجودة حياة أعلى إلى حدٍّ ما. لنسمّها أ+ **المُحسّنة**. إن هذه النتيجة أفضل بشكل واضح من أ+. إذا كنا نعتقد في الوقت نفسه أن أ+ ليست أسوأ من أ، وأن أ+ المحسنة أفضل من أ+، هل يجب أن نستنتج أن أ+ المحسنة أفضل من أ؟ لا. يُمكننا أن ندعي أنّه بينما تكون أ+ المحسنة أفضل من أ+، تكونان معًا ببساطة **ليس أسوأ من** أ[1].

بما أنّ **ليس أسوأ من** لا تحتاج إلى أن تستلزم **على الأقل جيد بالقدر نفسه**، فإن هذا الادّعاء الأخير متسق. وفي العديد من المجالات الأخرى، هذه هي أنواع الدعاوى التي يجب أن نقدمها. هب أن لدينا ثلاثة مرشحين لجائزة أدبية، روائي وشاعرين. يُمكن أن نزعم، في شأن الروائي والشاعر الأول، أن أيًّا منهما ليس أسوأ من الآخر. وهذا لا يعني الادّعاء بأنه لا يُمكن المقارنة بينهما، بل سيعني الجزم بمقارنة تقريبية. إذ يوجد العديد من الشعراء الذين سيكونون مرشحين أسوأ من هذا الروائي، ويوجد العديد من الروائيين الذين سيكونون مرشحين أسوأ من الشاعر الأول. إننا ندعي أنّه يُمكن أن نقول، في شأنهما، شيئًا مهمًّا يخص مزايا كل واحد منهما. لا أحد منهما أسوأ من الآخر، إنهما في المستوى نفسه. هب بعد ذلك أننا نحكم بأن الشاعر **الثاني** أفضل قليلًا من الأول. (عندما نقارن الشاعرين، يُمكن أن تكون أحكامنا تقريبية بشكل أقل) هل يجبرنا هذا الحكم على أن نستنتج إمّا أن الشاعر الثاني أفضل من الروائي، وإمّا أن الأول أسوأ؟ إنّه لا يجبرنا على ذلك. يُمكننا أن ندّعي أنّه بِرغم كون الشاعر الثاني أفضل من الأول، فإن لا أحد منهما أسوأ من الروائي الذي ليس أسوأ من أي منهما. وبالمثل يُمكننا أن ندعي أنّه من بين حالتي العالم المتخيلتين، فإن أ+ المحسنة أفضل من أ+، لكن لا واحدة منهما أسوأ من أ، وليست أ أسوأ من أي منهما.

إن المقارنة التقريبية، في بعض الحالات، مجرد نتيجة للجهل. عندما يصدق هذا، نعتقد أنّه توجد من حيث المبدأ مقارنة دقيقة أو تامة. سيكون هذا صحيحًا، عندما نقارن الروائي وأيًّا من الشاعرين، وتكون الاحتمالات الوحيدة هي أن أحدهما أفضل، أو أنّ كليهما متساويان تمامًا في الجودة. في مثل هذه الحالة، لا يكون ذلك معقولًا. إنّ المقارنة التقريبية **جوهرية**

(1) أنا مدين بهذه الفكرة لـ ر. م. دووركين (R. M. Dworkin) وأ. ك. سين (A. K. Sen). لقد أغفلتها أنا وعديدون غيري طيلة أكثر من عشر سنوات.

هنا، وليست نتيجة للجهل. هل يجب أن يكون هذا صحيحًا، بالنسبة إلى بروست وكيتس، بحيث إمّا أن أحدهما كان أعظم كاتب، أو أنهما كانا **متساويين تمامًا في** العظمة؟ لا يُمكن أن توجد، حتى من حيث المبدأ، هذه الدقة. غير أن بعض الشعراء هم كُتّاب أعظم من بعض الروائيين، وأعظم بنسبة أكبر أو أقل. فشكسبير كاتب أعظم بكثير من ب. ج. وودهاوس (P. G. Wodehouse)، في حين أن سوينبورن ليس، في أحسن الأحوال، أعظم منه بكثير. أعتقد أن مثل هذه المقارنة الجوهرية التقريبية تسري، على حدٍّ سواء، على جودة أنواع معينة من النتائج، وعلى السؤال عما إذا كان شخص ما، بطرق أخلاقية هامة، أسوأ حالًا من الآخر[1].

عندما توجد مقارنة تقريبية فقط، لا تكون **ليس أسوأ من** علاقة متعدية. (تكون العلاقة عل **متعدية** متى كانت س مرتبطة بـ ع بواسطة عل، وع مرتبط بـ ف بواسطة عل، وجب أن تكون س مرتبطة بـ ف بواسطة عل). إن الشاعر الأول ليس أسوأ من الروائي الذي ليس أسوأ من الشاعر الثاني. وهذا لا يجبرنا على تغيير نظرتنا بأن الشاعر الأول **أسوأ** من الثاني.

لنفترض أننا نعتقد أن ب أفضل من أ+ وأن أ+ ليست أسوأ من أ. ونظرًا لأن **ليس أسوأ من** لا تستلزم هنا **على الأقل جيد بالقدر نفسه**، فإننا لسنا مجبرين على الاستنتاج بأن ب أفضل من أ. نستطيع أن نستنتج فقط أن ب ليست أسوأ من أ. ويجب أن نتحقق من أننا عندما نصل إلى هذا الاستنتاج، لا نكون قد افترضنا تعدي **ليس أسوأ من**. لم نفترض ذلك لأننا قررنا أن أ+ **ليست** أسوأ من أ، لكنها أسوأ من ب. واستنتجنا أن ب لا يُمكن أن تكون أسوأ من أ. وتم تعليل هذا الاستنتاج. لنفترض العكس. هب أن ب أسوأ من أ. بما أن أ+ أسوأ من ب، وب أسوأ من أ، يجب أن تكون أ+ أسوأ من أ. إن هذه الحجة صحيحة لأنه، على عكس **ليس أسوأ من**، تعتبر **أسوأ من** متعدية. لكننا نرفض استنتاج هذه الحجة. نعتقد أن أ+ **ليست** أسوأ من أ. بما أننا نعتقد أيضًا أن أ+ أسوأ من ب، يجب أن نرفض المقدمة الأخرى لهذه الحجة. يجب أن نستنتج أن ب لا يُمكن أن تكون أسوأ من أ.

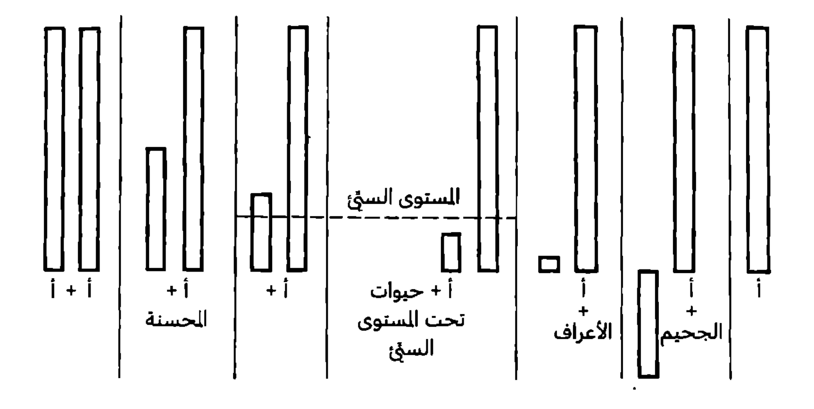
يمكن أن نضطر إلى هذا الاستنتاج. لكن لا يُمكن إجبارنا من هذا المنطلق حتى على صيغة ضعيفة من الاستنتاج المتهافت. صحيح أن ج لا يُمكن أن تكون، بواسطة الاستدلال نفسه، أسوأ من ب، ولا يُمكن أن تكون د أسوأ من ج، وهكذا دواليك. ولكن بما أن **ليس أسوأ من** ليست

(1) انظر مناقشة للمقارنة الجزئية في سين (1).

متعدية، يُمكننا أن ندعي أنَّه بما أن ج ليست أسوأ من ب، التي ليست أسوأ من أ، فإن ج أسوأ من أ.

147. اعتماد المستوى السيئ

توجد حجّة أفضل للاستنتاج المتهافت. قبل أن أعرض هذه الحجة، سأناقش وجهة نظر أخرى. لننظر في مجموعة النتائج التي تظهر أدناه.



في جحيم أ+، لدى المجموعة الإضافية حياة (بلا خطيئة) أسوأ بكثير من أي شيء. لو استطاعوا قتل أنفسهم، لفعلوا ذلك. من الواضح أن جحيم أ+ أسوأ من أ بالمعنى الأخلاقي الصائب. وكما هو واضح فإن أ+ أ ليست أسوأ من أ. في مكان ما بين هذين يجب أن نغير نظرتنا. أين يجب أن يتم التغيير؟ سيقول البعض في المستوى الذي تصبح فيه حياة الناس الإضافيين تستحق العيش. من وجهة النظر هذه، إن أ+ الأعراف ليست أسوأ من أ.

قد نقبل بدلًا من ذلك رأيًا اقترحه كافكا (Kavka). يسمّي أنواعًا معينة من الحياة **مقيدة**، ويدّعي أنه، في ظل وجود أشياء أخرى متساوية، «من غير المرغوب فيه جوهريًا من وجهة نظر أخلاقية» أن تعاش هذه الحيوات[1]. إذا كان المرء يعيش حياة مقيدة، فسيكون في حد ذاته أفضل ألا يكون هذا

(1) ضمن كافكا (4).

الشخص قد عاش أبدًا، وألّا يكون قد وجد أحد بدله. (نظرًا لأن دعواه تشتمل على جملة «في حد ذاته»، فإن هذه الدعوى لا تشمل التأثيرات على الأشخاص الآخرين).

تعتمد معقولية وجهة نظر كافكا على ما يُمكن اعتباره مقيدًا. يعتبر كافكا الحيوات مقيدة عندما تكون «ناقصة بشكل كبير في ناحية أو أكثر من النواحي الرئيسة التي تجعل حيوات الناس عمومًا قيّمة وتستحق العيش». ويضيف أن مثل هذه الحيوات «ستستحق إجمالًا العيش كلها». هل ستكون وجهة نظره معقولة عند تطبيقها على حيوات تستحق العيش **بالفعل**؟

لننظر في الأبوة، باعتبارها إحدى «النواحي الرئيسة التي تجعل حياة الناس عموما... تستحق العيش». يوجد أشخاص لديهم، على الرغم من عقمهم، حياة تستحق العيش **بالفعل**. إذا وضعنا جانبًا الآثار على الآخرين، هل من السيّئ أن يعيش مثل هؤلاء الأشخاص على الإطلاق؟ لا. لننظر بعد ذلك في إعاقة خطيرة مدى الحياة. بعض المكفوفين لديهم حياة تستحق العيش بالفعل. بغض النظر عن الآثار على الآخرين، هل من السيّئ أن يعيش مثل هؤلاء الأشخاص على الإطلاق؟ هل كان من الأفضل لو أنّهم لم يعيشوا قط، ولم يعش أحد بدلهم؟ إن الجواب مرة أخرى هو: لا. فكّر بعد ذلك في بعض الإعاقات التي تكون آثارها أكثر حدة. لنفترض أنّه نظرًا لأنّ شخصًا ما يعاني من هذا النوع من الإعاقة، لا يصدق أن حياة هذا الشخص تستحق العيش **فعلا**، أو حتى تقترب من كونها تستحق العيش. إن وجهة نظر كافكا هنا أكثر معقولية. قد يوجد أشخاص، برغم أنّهم يستحقون العيش، يكونون مصابين أو محرومين إلى درجة أنّه من السيّئ، حتى بصرف النظر عن الآثار على الآخرين، أن يعيش هؤلاء الأشخاص على الإطلاق.

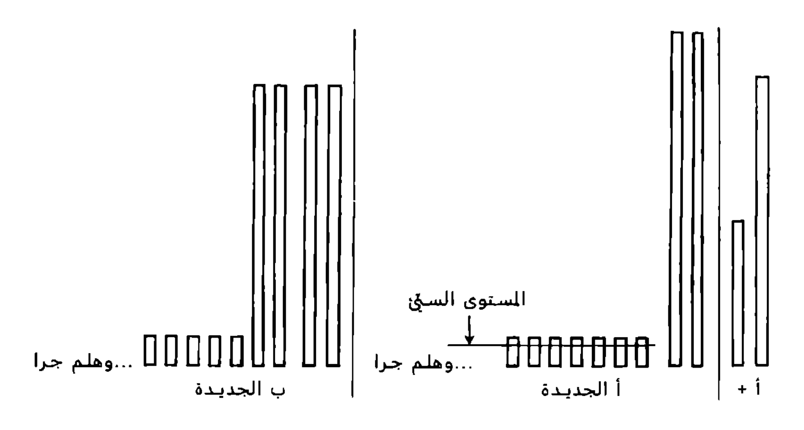
إذا قبلنا وجهة نظر كافكا، في مثل هذه الحالات، يجب علينا إدراج مستوى آخر، فوق المستوى الذي تتوقف فيه الحياة عن أن تكون جديرة بالعيش. لنسمّه **المستوى السيّئ**. قد ندّعي الآن أنّه أمر سيّئ أن تعاش أي حياة في هذا المستوى أو دونه. على الرغم من أن هذه الحياة تستحق العيش، وهي ذات قيمة بالنسبة إلى الشخص الذي يحياها، فسيكون من الأفضل في حد ذاته لو لم تعش هذه الحياة أبدًا.

قد توفر وجهة نظر كافكا، بالنسبة إلى البعض منا، إجابة جزئية عن مفارقة الإضافة البسيطة. ويمكن أن نعتقد أن المستوى السيّئ يوجد فوق

المستوى الذي تتوقف فيه الحياة عن العيش. سنتجنب عندئذ المفارقة في الحالات التي تكون فيها للمجموعة الإضافية في أ+ حيوات لا تفوق هذا المستوى السيّئ. لكن على الرغم من أن هذا يحقّق شيئًا ما، إلا أنّه لا يحقق الكثير. إن وجهة نظر كافكا غير معقولة عند تطبيقها على الحيوات التي تكون قريبة من كونها تستحق العيش. يجب أن تكون الحيوات السيّئة أسوأ من ذلك. يجب أن تكون ناقصة بشكل خطير من حيث جميع السمات التي يُمكن أن تجعل الحياة تستحق العيش. فعلى الرغم من أنّها تستحق العيش، فإنّها يجب أن تكون معقوصة ودنيئة.

148. الصيغة الثانية للمفارقة

انظر النتائج الموضحة أدناه.



يمثل كل عمود عشرة مليارات نسمة. وهكذا تحتوي أ+ على عشرين مليار نسمة. وفق هذه الصيغة من أ+، حتى المجموعة الأسوأ حالًا تتمتع بجودة حياة **عالية للغاية**.

يوجد في أ الجديدة مجموعات كثيرة جدًّا من الناس. هب أن هذه المجموعات تعيش في كواكب من أنظمة شمسية أخرى. فإن أ الجديدة نتيجة في المستقبل البعيد. على الرغم من أن جميع هذه المجموعات أتت من الأرض، فإنّها لا تستطيع الآن التواصل بسهولة.

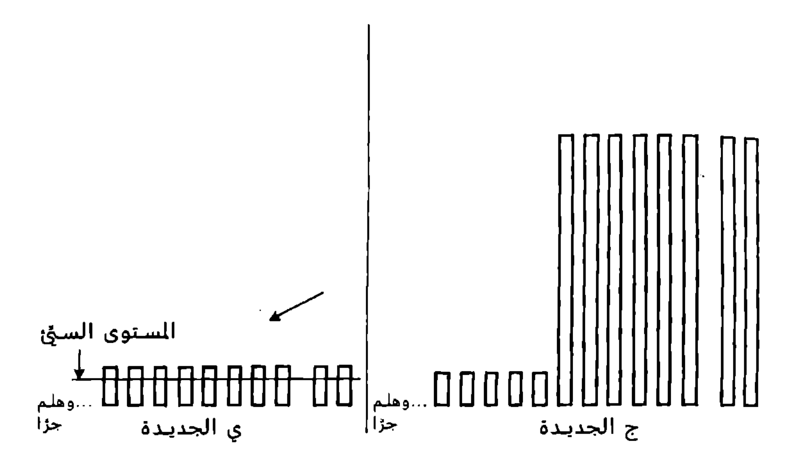
لدى جميع الأشخاص في هذه المجموعات الإضافية حياة لا تعلو كثيرًا عن المستوى السيِّئ. تكون حياتهم في حال لا نستطيع أن ندّعي بحق أننا نعتقد أنَّه سيكون من الأفضل، بالنظر إليها في حد ذاتها، لو لم يوجدوا أبدًا. يلزم هذا عن تعريفي للمستوى السيِّئ. لذلك لا يُمكننا أن نصدق أن أ الجديدة أسوأ من أ+ لأن وجود هؤلاء الناس الإضافيين في حد ذاته أمر سيِّئ.

توجد طريقة واحدة على الأقل تكون بها أ الجديدة أفضل من أ+. يوجد في أ الجديدة عشرون مليار نسمة، يتمتعون جميعًا بجودة حياة أعلى من أي شخص آخر في أ+.

هل اللامساواة في أ الجديدة أسوأ من اللامساواة في أ+؟ أعتقد أنَّها **أفضل**. لم تعد توجد اللامساواة بين المجموعتين الأفضل حالًا. وتنجم اللامساواة المتبقية عن الإضافة البسيطة. كما بينت ذلك، عندما يتم إنتاج اللامساواة بهذه الطريقة، فإنَّها لا تجعل النتيجة أسوأ. ونظرًا لأن هذه اللامساواة لا تجعل النتيجة أسوأ، ولم تعد هناك لامساواة بين المجموعات الأفضل حالًا، إن أ الجديدة أفضل من أ+ من منظور دعاة المساواة. لا توجد سمة أخرى قد يُزعم أنَّها تجعل أ الجديدة أسوأ من أ+. وبما أن أ الجديدة أفضل بطريقتين من أ+، وليست أسوأ بأي طريقة، فإن أ الجديدة **أفضل** من أ+.

قد يتم رفض ادعائي حول اللامساواة. إن اللامساواة في أ الجديدة، وفق بعض وجهات النظر، أسوأ من اللامساواة في أ+. لكن لا يُمكن الادِّعاء بأنها أسوأ بكثير. وحتى لو وجدت طريقة تكون بها أ الجديدة أسوأ من أ+، فهناك طريقة أخرى تكون بها أ الجديدة أفضل، أي حقيقة أن أفضل الناس يتمتعون بجودة حياة أفضل. عندما نقارن هاتين السمتين، لا يُمكننا أن ندّعي بشكل معقول أن أ الجديدة أسوأ من أ+. إذا أنكرنا أن أ الجديدة أفضل، فيجب على الأقل أن نعترف بأن أ الجديدة ليس أسوأ من أ+[1].

(1) غالبًا ما يكون من غير الواضح ما إذا كان تغيير ما يجعل لامساواة ما أفضل أو أسوأ. تتم مناقشة هذا السؤال بشكل جيد في تيمكين (TEMKIN)، والذي من المرجح أن يتم نشره.



لنقارن الآن أ الجديدة بـ ب الجديدة. إنَّها أشبه بمقارنة أ+ وب، باستثناء ما يتعلق بالمجموعات الإضافية غير المتأثرة. نظرًا لوجود هذه المجموعات الإضافية، لا يصدق هنا أنَّه إذا تغيرت أ الجديدة إلى ب الجديد، فسيؤدي ذلك إلى القضاء على اللامساواة الطبيعية. بل سيصدق أنَّه على الرغم من أن المجموعة الأفضل حالًا ستخسر، فإن المجموعة الأسوأ حالًا ستكسب **أضعاف** ذلك. هذا المكسب النسبي أكبر بكثير مما كان عليه في الحجة السابقة.

كما كان الحال من قبل، إن هذا التغيير لن يكون نتيجة لإعادة التوزيع المتعمد، بل سيحدث بطريقة طبيعية، ربما بسبب التغيرات في البيئة. ما لم نقبل ترجيح الأقصى، أو بعض صيغ وجهة النظر النخبوية، لا يُمكننا الادِّعاء بأن هذا التغيير يزيد النتيجة سوءًا. يجب أن يعتبر المكسب أكبر بكثير للأشخاص الذين هم في وضع أسوأ أكثر من خسارة أقل بكثير للأشخاص الذين هم في وضع أفضل. ما لم نكن نخبويين، يجب أن نحكم بأن ب الجديدة أفضل من أ الجديدة. في الحالات التي تظل فيها لامساواة ما، توجد العديد من الآراء حول أي أنماط اللامساواة سيكون أفضل أو أسوأ. على الرغم من اختلاف وجهات النظر هذه حول العديد من الحالات، فإنَّ جميع الآراء المعقولة ستوافق على أن اللامساواة في ب الجديدة أقل سوءًا من اللامساواة في أ الجديدة. وكما هو الحال من قبل، ب الجديدة ليست أفضل من أ الجديدة فقط من منظور دعاة المساواة، بل ب الجديدة أفضل وفق أي مبدأ إحسان معقول. إذا وجد تغيير من أ الجديدة إلى ب الجديدة، فسوف تكسب المجموعات الأسوأ حالًا **أكثر بكثير** مما ستخسره المجموعات الأفضل حالًا.

لنقارن الآن ب الجديدة مع ج الجديدة، مرة أخرى ستكون المجموعات الأفضل حالًا أسوأ حالًا. لكن هذه المجموعات ستكون أسوأ حالًا بمقدار أقل بكثير من المقدار الذي ستكون عليه المجموعات الأسوأ حالًا أفضل حالًا.

وبالاستدلال نفسه، تكون ج الجديدة أفضل من ب الجديدة. ينقلنا هذا الاستدلال إلى ي الجديدة. توجد في هذه النتيجة نسبة سكان هائلة ليست حياتهم أعلى بكثير من المستوى السيئ. يجب أن تكون ي الجديدة أفضل من أ الجديدة، نظرًا لأن كل انتقال إلى حرف جديد يعتبر تغييرًا للأفضل، و«**أفضل من**» متعدية.

لنتذكر بعد ذلك أن أ الجديدة، كما قلت، أفضل من أ+. يلزم عن هذه الدعاوى مجتمعة:

> **الاستنتاج المتهافت الجديد**: ستوجد في النتيجة الأولى، من بين النتيجتين المحتملتين، مجموعتان مكونتان من عشرة مليارات شخص. سيكون لمجموعة جودة حياة أعلى **بكثير** من أي حياة حقيقية. على الرغم من أن هذه المجموعة لديها نصيب أكبر من الموارد، فإنّها حتمًا أسوأ حالًا من المجموعة الأخرى. تتمتع المجموعة الأخرى بجودة حياة **أعلى من ذلك**.

وفي النتيجة المحتملة الثانية، سيوجد عدد هائل من الأشخاص لا تتجاوز جودة حياتهم كثيرا المستوى السيئ. من بين هاتين النتيجتين، ستكون النتيجة الثانية أفضل.

قد يعتقد بعض الناس أن أ الجديدة ليست أفضل من أ+، لكنها ببساطة ليست أسوأ منها. يجب أن يقبل هؤلاء الناس صيغة ضعيفة من هذا الاستنتاج الجديد. يجب أن يزعموا أنّه من بين أ+ وي الجديدة لن تكون الثانية أسوأ.

إن هذا الاستنتاج الجديد أقل تهافتًا من الاستنتاج المتهافت. كانت حياة الناس في ي بالكاد تستحق العيش. أما في ي الجديدة، فحياة الناس أفضل إلى حدٍّ ما. لكن هذا الاستنتاج الجديد يبدو لي متهافتًا للغاية. لا يُمكن للحياة التي لا تكون أعلى بكثير من المستوى السيئ أن تستحق العيش، أو قريبة من أن تستحق العيش الجيد. على الرغم من أنّهم يستحقون العيش، فإنّه يجب حرمانهم مما يجعل الحياة تستحق العيش. إذا لم نتمكّن من تجنب هذا الاستنتاج الجديد، فإن ذلك يقوّض

ما يتصوره معظمنا عندما نفكر في التضخم السكاني. سنعتقد أنّه لو وُجِد عشرون مليار شخص جميعهم يتمتّعون على الأقل بجودة حياة عالية جدًّا، فستكون هذه نتيجة أفضل مما لو وُجد بدلًا من ذلك المزيد من كثرة الأشخاص الذين تكون حياتهم جميعًا، وإن كانت تستحق العيش، عديمة بشكل فادح، ومعقوصة ودنيئة، وليست أعلى بكثير من المستوى الذي سيكون فيه العيش في حد ذاته سيّئا. وَفقًا للاستنتاج الجديد، ستكون أولى هذه النتائج **أسوأ**. ووفق الصيغة الضعيفة لهذا الاستنتاج، **لن** تكون النتيجة الأولى أفضل.

هل يُمكننا دفع هذه الحجة الجديدة؟ قد يقترح أنه، حتى لو كانت ب الجديدة أفضل من أ الجديدة، وكانت ج الجديدة أفضل من ب الجديدة، فإن هذا الاستدلال لن ينطبق بشكل تنازلي على الحرف الجديد. قد يُزعم بأنه: «عندما تكون جميع المجموعات في حال أسوأ، يكون لمبدأ المساواة وزن أقل. وإذا كانت مجموعتان معًا في حال جيّد، فإن المكاسب الأكبر للمجموعة الأسوأ حالًا تفوق أخلاقيًا الخسارة الأقل للمجموعة الأفضل. بيد أن مبدأ المساواة له وزن أقل عندما يطبق على المجموعات الأسوأ حالًا. يوجد مستوى لا يكون لهذا المبدأ تحته وزن».

لا يتصف هذا الرأي بالمعقولية. يعتقد الكثير من الناس أن مبدأ المساواة له مثقال مختلف عند تطبيقه على المجموعات الأكثر سوءًا. لكن هؤلاء الناس يعتقدون أنه، في مثل هذه الحالات، يكون للمبدأ مثقال **أكبر**. إنهم يعتقدون عكس الرأي المقترح. ولا أعرف أحدًا يقبل هذا الرأي[1].

يجب أن نتذكر مرة أخرى أن الحجة لا تعتمد المساواة فقط. إذ في كل انتقال لأسفل الأبجدية الجديدة، ستخسر المجموعات الأفضل حالًا **أقل بكثير** مما سيكتسبه العدد نفسه من المجموعات الأسوأ حالًا. سيكون ذلك تغييرًا إلى الأفضل وَفقًا لكل من مبدأ المساواة وأي مبدأ معقول للإحسان. ما لم نكن نخبويين، يجب أن نعترف بأن كل تغيير سيكون إلى الأفضل.

إذا كنا نعتقد أن ب الجديدة ستكون أفضل من أ الجديدة، فلا يُمكننا رفض بشكل معقول دعاوى مماثلة تتعلق بالنتائج المجاورة في أسفل الأبجدية. إذا أردنا تجنب صيغتي الاستنتاج المتهافت الجديد معًا، فيجب إذًا إمّا أن ندعي أن ب الجديدة ليس أفضل من أ الجديدة، أو ندعي أن أ الجديدة أسوأ من أ+: كما بيّنتُ ذلك، ما لم نستطع تعليل صيغة ما

(1) انظر مرة أخرى تيمكين.

لوجهة النظر النخبوية، لا يُمكن الدفاع عن أيٍّ من هذه الدعاوى.

سأقوم الآن بتلخيص الحجة. تعيش المجموعات الإضافية في أ الجديدة حياة فوق المستوى السيِّئ. بالنظر إلى تعريفي لهذا المستوى، لا يُمكننا أن نعتقد أنَّه من السيِّئ في حد ذاته أن تعاش هذه الحيوات. لا يؤثر وجود هؤلاء الناس على أحد للأسوأ. ووجود هؤلاء الناس لا يؤدي إلى اللامساواة الطبيعية. لقد بيّنت بأن أ الجديدة، من ناحية المساواة، أفضل من أ+. لا يُمكن لأولئك الذين يرفضون ذلك أن يزعموا، من هذه الناحية، أن أ الجديدة أسوأ. ومن ناحية أخرى، أن أ الجديدة أفضل من أ+. يتمتّع عشرون مليار شخص بجودة حياة أعلى من حياة أفضل الناس في أ+. على ضوء هذه الحقائق، لا يُمكن الادّعاء بأن أ الجديدة أسوأ من أ+. كما لا يُمكننا أن نلجأ إلى الادّعاء بأن أ الجديدة قد يكون لها، بالمقارنة مع أ+، عواقب أسوأ. قد ندعي أنَّه متى أصبحت المجموعات في أ الجديدة أكثر قدرة على التواصل، سيكون هناك ظلم اجتماعي يجب القضاء عليه، وأن نتيجة إعادة التوزيع ستكون أسوأ من أ+. لقد شرحت كيف يُمكن منع هذه الدعوى. يُمكننا أن نفترض، كسِمَة لحالتنا، أن إعادة التوزيع هذه لن تحدث أبدًا. ستكون النتيجة الفعلية وستظل هي أ الجديدة. لن يوجد أبدًا أي تغيير سواء إلى ب الجديدة أو إلى ي الجديدة. ستبقى تلك النتائج الأخرى ممكنة فقط. وبما أن الحال على هذا النحو، يجب علينا ببساطة مقارنة القيمة النسبية لـ أ الجديدة وأ+. هل سيكون من الأفضل ألا يعيش الناس الإضافيون أبدًا على حساب جودة حياة **أقل لجميع** الناس الذين سيعيشون؟ يصعب تصديق ذلك. ومن الصعب أن نعتقد أن ب الجديدة لم تكن أفضل من أ الجديدة، أو أن يكون لدينا مثل هذا الاعتقاد حول نتيجتين متجاورتين في أسفل المتتالية. إذا كان لدينا مثل هذا الاعتقاد، يجب أن نقبل صيغة ما لوجهة النظر النخبوية. وإذا قبلنا وجهة النظر هذه، فيجب أن نطبّقها على العالم الفعلي. لنفترض أننا نعتقد أن حياة بعض الأوروبيين ليست أعلى بكثير من المستوى الهانئ. وفق الصيغة النخبوية لوجهة النظر المعجمية، إذا كانت خسارة ما لهؤلاء الأشخاص ستنقلهم إلى ما دون المستوى الهانئ، فلن يتم تجاوز هذه الخسارة أخلاقيًّا حتى من خلال مكسب أكبر بكثير للأشخاص الأسوأ حالًا، كما هو حال الأطفال الأفارقة الذين يعانون من سوء التغذية. من الصعب تصديق ذلك. غير أنَّه من الصعب أيضًا تصديق أن ي الجديدة أفضل من أ+. تظل مشكلتنا قائمة.

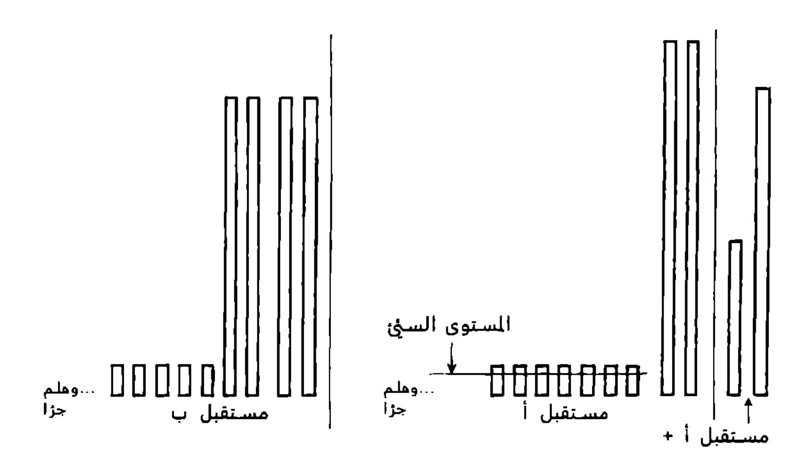
149. الصيغة الثالثة

إننا بحاجة إلى النظر في الحالات التي تحتوي، في النتائج المختلفة، على جميع الأشخاص الذين يُمكنهم أن يعيشوا على الإطلاق. يُمكن أن يعبر الرسم البياني الأخير عن مثل هذه الحالة. إذ يُمكنه أن يصبح كما هو موضح أدناه.

يوضح هذا الرسم البياني مختلف المستقبلات الممكنة. يمثل كل عمود الآن ألف سنة من بقية تاريخ الإنسانية. يُعبر ارتفاع كل عمود عن جودة الحياة التي يتمتع بها الجميع على مدار آلاف السنين. ستوجد في جميع الأزمنة لكل هذه المستقبلات الممكنة، عشرة مليارات شخص أحياء.

يبدأ مستقبل أ+ في القرن الثالث والعشرين. لقد مر القرنان السابقان بشكل جيد. عندما بدأ مستقبل أ+، لم تعد هناك لامساواة بين مختلف الناس، وصارت جودة الحياة مرتفعة إلى أقصى حد. تتمتع الأجيال المتعاقبة بجودة الحياة هذه منذ ألف عام. ثم تصبح الشمس أكثر حرارة. مما يؤدي إلى انخفاض كبير في جودة الحياة من نواحٍ كثيرة. ومع ذلك، تظل مرتفعة للغاية لمدة ألف سنة ثانية. ثم تصبح الشمس **محرقة** تمامًا، فينتهي بذلك تاريخ الإنسانية.

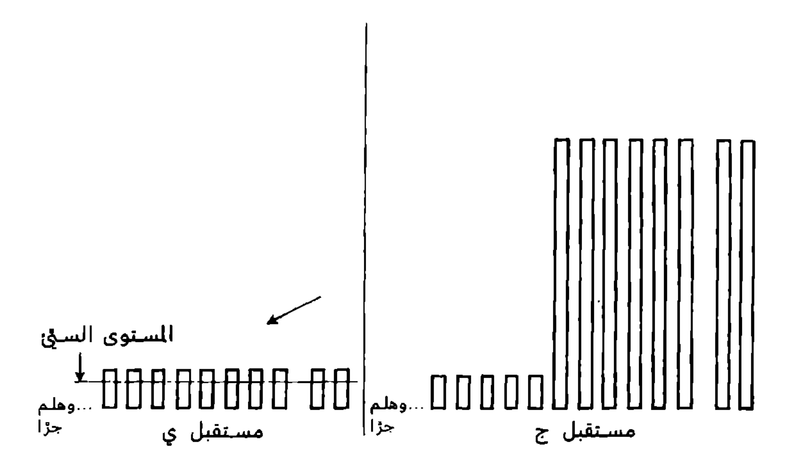
في مستقبل أ، تمر ألفا سنة الأولى بشكلٍ أفضل. إذ يتمتع كل فرد بجودة حياة أعلى من حياة أفضل الناس حالًا في مستقبل أ+. لا تتغير الشمس خلال هذه الفترة. وعند اقتراب نهاية هذه الفترة، يتوقع العلماء أن الشمس ستصبح أكثر حرارة. لذلك يحفر الناس العديد من الكهوف العميقة التي ستمكن الإنسانية من الاحتماء من حرارة سطح الأرض. سيعيش الناس في هذه الكهوف طيلة آلاف السنين. تستحق الحياة تحت الأرض العيش، لكنها أقل جودة بكثير مما كانت عليه فوق سطح الأرض. طوال سنوات العيش في الكهوف لا تكون جودة الحياة أعلى بكثير من المستوى السيئ. ثم تنفجر الشمس، فتنتهي بذلك تاريخ الإنسانية.



يجب أن نسلم بأن مستقبل أ هو ما يحدث بالفعل. والمستقبلات الأخرى مجرد بدائل ممكنة. مقارنة بمستقبل أ، هل سيكون مستقبل أ+ أفضل؟ هل سيكون من الأفضل ألا يتم حفر الكهوف بحيث ينتهي التاريخ بعد الألفي سنة الأولى؟ هل سيكون هذا أفضل، حتى لو كان ذلك على حساب جودة حياة أقل خلال هذين الألفي عام؟

يتمتع الناس في الكهوف بحياة تستحق العيش، وهم فوق المستوى السيئ. من الصعب تصديق أن وجود هؤلاء الأشخاص سيئ في حد ذاته. ويصعب تصديق ذلك أكثر من الصيغة السابقة لهذه الحجّة. في مستقبل أ، لا توجد اللامساواة بين الأشخاص الذين يعيشون خلال أي فترة، إذ توجد اللامساواة بين الأجيال المختلفة فقط. مما يعزز الادّعاء بأنه نظرًا لأن اللامساواة تنجم عن الإضافة البسيطة، فإنّها لا تجعل النتيجة أسوأ.

من الصعب تصديق أنّه سيكون أمرًا سيّئًا لو حفرت الكهوف، بحيث يوجد أشخاص إضافيون. حتى لو كان هذا سيّئا، فلن يُثبت أن مستقبل أ أسوأ من مستقبل أ+. تختلف هذه المستقبلات من ناحية أخرى. إذا اعتقدنا أن مستقبل أ أسوأ، فيجب أن نعتقد أنّه سيكون من الأفضل ألا يوجد أشخاص إضافيون أبدًا، على حساب جودة حياة **أقل لكل** من سيعيش **على الإطلاق**. إن هذا الاعتقاد عبثي.



في هذه الصيغة من الحجة، يُمكننا أن نسأل عما يجب على الناس فعله. لننظر في الناس الذين ينجون من الموت عن طريق حفر الكهوف. إذا اعتقدنا أن مستقبل أ أسوأ من مستقبل أ+، فربما سنستنتج أن هؤلاء الناس يجب ألا ينجبوا أطفالًا. ويجب أن نستنتج أن لديهم سببًا أخلاقيًا لعدم إنجاب الأطفال، لأنهم سيجعلون بذلك النتيجة أسوأ. إن هذا غير معقول. إذا كان لهؤلاء الناس أطفال، فإن هؤلاء الأطفال وجميع نسلهم سيعيشون معًا حياة تستحق العيش. بالنظر إلى هذه الحقيقة، من الصعب تصديق أنّه سيكون لدى هؤلاء الناس سبب أخلاقي لعدم إنجاب الأطفال. وهو ما يؤكد ادعائي بأن مستقبل أ ليس أسوأ من مستقبل أ+. ومن ناحية أخرى، سيكون مستقبل أ أفضل. خلال الألفي سنة الأولى، كان الجميع يتمتع بجودة حياة أعلى. وبما أن مستقبل أ لن يكون بأي حال من الأحوال أسوأ من مستقبل أ+، ولن يكون بأي حال من الأحوال أفضل، ينبغي أن نستنتج أن مستقبل أ سيكون، من بين الاثنين، أفضل.

لننظر الآن في مستقبل ب قد يختلف عن مستقبل أ على النحو التالي: خلال الألفي سنة الأولى، عندما تعيش الحيوات فوق سطح الأرض، ستكون نوعية الحياة أقل إلى حدٍّ ما. في حين سيوجد ارتفاع أكبر بكثير في جودة الحياة خلال الألفي سنة القادمة في الكهوف. وكما يوضح الرسم البياني، على الرغم من أن الحياة ستختلف ما بين فوق السطح وفي الكهوف، فإن جودة الحياة ستكون هي نفسها خلال الأربعة آلاف سنة الأولى.

إن مستقبل أ هو ما سيحدث بالفعل. هل سيكون مستقبل ب أفضل؟ في الألفي سنة الأولى، ستكون جودة الحياة أقل بالنسبة إلى الناس الأفضل حالًا. لكنهم سيخسرون أقل بكثير مما سيكسبه العدد نفسه من الناس في الألفي سنة القادمة. وَفقًا لمبدأينا المعتادين للمساواة والإحسان، ستكون هذه نتيجة أفضل.

كما كان الحال من قبل، يُمكن للتغيرات الطبيعية في البيئة أن تنتج هذين الاختلافين. ولكن يُمكن أيضًا أن ينتجا عن أعمال متعمدة. لنفترض أن تغيير الشمس كان متوقعًا في بداية الألفي سنة الأولى. قد يكون بمقدور أولئك الذين يعيشون في تلك السنوات، مع تحمُّلهم لتكلفة ما، تقديم فوائد أكبر بكثير لأولئك الذين سيعيشون في الألفي سنة القادمة. قد يدعي البعض أنه، بما أن هذا سيجعل النتيجة أفضل وفق مبدأي المساواة والإحسان، فذلك ما يتعين على هؤلاء الناس فعله. وقد يزعم البعض الآخر أن مثل هذا الإيثار لن يكون واجبًا، بل سيكون مستحبًّا أخلاقيًّا فقط. كلتا وجهتي النظر تدعم حجّتي. للاعتراض على هذه الحجة، يجب أن ندّعي أن مثل هذا الإيثار لن يجعل النتيجة أفضل. وكما كان الحال من قبل، إذا اعتقدنا أن هذه النتيجة لن تكون أفضل، فيجب أن نقبل شكلًا من أشكال وجهة النظرة النخبوية. يجب أن نعتقد أن ما يحدث للأشخاص الأفضل حالًا أكثر أهمية مما يحدث للأشخاص الذين هم في وضع أسوأ. لن يتم التفوق على الخسارة التي تكبدها الناس الأفضل حالًا بالمكسب الأكبر لهؤلاء الذين هم أسوأ حالًا. سيستحيل على معظمنا تصديق ذلك. يجب إذًا أن نعترف بأن مستقبل ب سيكون أفضل من مستقبل أ.

تنطبق ملاحظات مماثلة على مستقبل ج. قد يختلف ذلك عن مستقبل ب بطريقة مماثلة. إذ سيخسر الأشخاص في الأربعة آلاف سنة الأولى، لكن سيكون هناك مكسب أكبر بكثير للناس خلال الأربعة آلاف سنة القادمة. وفق مبدأي المساواة والإحسان معًا، سيكون مستقبل ج أفضل. ومن خلال الاستدلال نفسه، سيكون الأمر نفسه بالنسبة إلى مستقبل د، ومستقبل هـ، وهلم جرا. أفضل ما في هذه المستقبلات هو ي. سيصدق أنّه خلال بقية تأريخ الإنسانية، لن تفوق جودة الحياة بكثير ما ستكون عليه في الكهوف في مستقبل أ. ستكون جودة الحياة دائمًا قريبة من المستوى السيّئ.

بما أن العلاقة **أفضل من** علاقة متعدية، فإنّ مستقبل ي سيكون أفضل من مستقبل أ. وكما ذكرت، فإن مستقبل أ سيكون أفضل من

مستقبل أ+. ومن ثَمَّ يجب أن نستنتج أن مستقبل ي سيكون أفضل من مستقبل أ+. مقارنة بمستقبل فيه المليارات من الناس يتمتعون جميعهم بجودة حياة على الأقل **عالية إلى أقصى حد**، سيكون من **الأفضل** لو أنّه بدلا من وجود الكثير من الناس الإضافيين، لا تكون حياتهم جميعًا فوق المستوى الذي نعتقد أنّه سيكون من **السيئ** لو عاشت فيه هذه الحيوات.

تجعل هذا الصيغة الحجة أقوى. إننا لا نتجنب الأسئلة حول ما يجب على الناس فعله، بل نضع هذه الأسئلة، والإجابات تدعم الحجة. إذا وجدنا صعوبة في تصديق استنتاج هذه الحجة، فستكون المفارقة أكبر[1].

(1) للحصول على صيغة منقحة من هذه الحجة، وبعض الأفكار الأخرى، انظر مقالي «الزيادة السكانية وجودة الحياة (Overpopulation and the Quality of Life)» في **الأخلاق العملية** (*Practical Ethics*)، طبعة ب. سينجر (P. Singer)، مطبعة جامعة أكسفورد، 1986.

فصل ختامي

عندما سُئِل سيدغويك عن كتابه أجاب أن أولى كلماته هي **الأخلاق**، وآخرها هي **الفشل**. قد تكون هذه هي الكلمة الأخيرة للباب الرابع. كما قلت، إننا بحاجة إلى نظرية جديدة في الإحسان. يجب أن تحل مشكلة اللاهُوِيّة، وتتجنب الاستنتاجين المتهافت والعبثي، وتحل مفارقة الإضافة البسيطة. لقد فشلت في إيجاد نظرية يُمكنها تلبية هذه المتطلبات الأربعة. على الرغم من أنّي فشلت في العثور على مثل هذه النظرية، أعتقد أنّه إذا حاول آخرون، يُمكن أن تنجحوا في ذلك.

في الأجزاء الأخرى من هذا الكتاب، توصلت إلى استنتاجات مختلفة معظمها لديها سمة واحدة مشتركة.

150. اللاشخصيّة

إن موضوعيّ هما الأسباب والأشخاص. لقد بيّنتُ، بطرق مختلفة، أنّه ينبغي أن تصبح أسباب أفعالنا غير **شخصية أكثر**. قد يبدو كونها غير شخصية أكثر تهديدًا، غير أنّها ستكون في كثير من الأحيان أفضل للجميع.

بيّنتُ في الفصل الثالث أنّه عند اهتمامنا بالأشخاص الآخرين، معظمنا يرتكب أخطاء. إذ يرغب معظمنا في تجنب إيذاء الآخرين. في حين يعتقد الكثير من الناس:

> أنه (الخطأ الثاني) إذا كان فعل ما صائبًا أو خاطئا بسبب آثاره، فإن التأثيرات الوحيدة ذات الصلة هي آثار هذا الفعل في حد ذاته.

وهذا ما يقود هؤلاء الناس إلى تجاهل ما يفعلونه معًا. ومعظمنا يعتقد:

> (الخطآن الرابع والخامس) إذا كان لفعل ما آثار تافهة أو غير محسوسة على الآخرين، فإن هذا الفعل لا يُمكن أن يكون خطأ أخلاقيًا **لأن** له هذه الآثار.

لا تهم هذه المعتقدات الخاطئة في المجتمعات الصغيرة التي عاش فيها أغلب الناس طيلة معظم التاريخ. لا نؤذي الآخرين، في هذه المجتمعات،

إلا إذا وجد أشخاص يلحق كل واحد منا الأذى بهم بشكل كبير.

معظمنا يعيش الآن في مجتمعات كبيرة. يُمكن الآن تقسيم الآثار السيّئة لأعمالنا على آلاف أو حتى على ملايين الأشخاص. إن معتقداتنا الخاطئة حاليًا أخطاء جسيمة. إن كونها أخطاء أمر واضح في حالتي المتخيلة للمعذِّبين غير المؤذين. يؤثر كل واحد من هؤلاء المعذِّبين عن قصد ولكن بشكل غير محسوس على الألم الذي يعاني منه كل واحد من آلاف الضحايا. يتصرف هؤلاء المعذِّبون بشكل خاطئ تمامًا. إنهم يعلمون أنّه على الرغم من أن أيًا منهم لا يحدث أي فرق ملحوظ، فإنّهم يلحقون مجتمعين بضحاياهم ألمًا شديدًا.

يوجد عدد لا يحصى من الحالات الفعلية من هذا النوع. يصدق في هذه الحالات أن تكون آثار فعل كل واحد على الآخرين تافهة أو غير محسوسة. نعتقد بشكل خاطئ، نظرًا لأن هذا صحيح، أن آثار أفعالنا لا يُمكن أن تجعلها خاطئة. غير أنّه على الرغم من أن كل فعل له آثار تافهة، فإنّه يصدق في كثير من الأحيان أننا نلحق ضررًا كبيرًا بأنفسنا أو بالآخرين. من الأمثلة على ذلك التلوث والازدحام والاستنزاف والتضخم والبطالة والركود والصيد المفرط والزراعة المفرطة وتآكل التربة والمجاعة والزيادة السكانية.

عندما تكون لدينا هذه المعتقدات الخاطئة، يكون جهلنا عذرًا. لكن بعد أن رأينا أن هذه المعتقدات خاطئة، لم يعد لدينا أي عذر. فإذا واصلنا التصرف بهذه الطرق، ستكون أفعالنا خاطئة من الناحية الأخلاقية. قد يكون بعضها سيئًا مثل أفعال المعذِّبين غير المؤذين.

ليس للإيثاريين العقلانيين هذه المعتقدات الخاطئة. لو كنا جميعًا من الإيثاريين العقلانيين، لكان ذلك أفضل للجميع. لكنّ الإيثاريين العقلانيين، بهذا المعنى، غير شخصيين أكثر: إنهم لا يسألون فقط: «هل سيكون فعلي أسوأ بالنسبة إلى أي شخص؟ هل سيوجد لأي شخص شكوى؟» إنهم يعتقدون أنّه من غير الصائب أن تلحق أفعالهم الضرر بأي شخص آخر.

إن الحياة في المدن الكبرى غير شخصية بشكل مقلق. لا يُمكننا حل هذه المشكلة ما لم نهاجمها من منظورها الخاص. تمامًا مثلما نحتاج إلى لصوص للقبض على اللصوص، نحتاج إلى مبادئ غير شخصية لتجنب الآثار السيّئة للاشخصية.

ناقش الفصل الرابع ضرورة مراجعة أخلاق الحس المشترك نظرًا لأنها

غالبا ما تكون انهزامية بشكل جماعي مباشر. تمثل الصيغة المعدلة عل خطوة جزئية نحو مذهب الإيثار العقلاني. يجب أن نكون مرة أخرى غير شخصيين أكثر.

للنظر في واجباتنا تجاه أطفالنا. يجب أن نعطي لأطفالنا، وفقًا لأخلاق الحس المشترك، بعض أنواع الأولوية. أما وفقًا لـ عل، فتوجد حالات يجب **ألا** نعطي فيها هذه الأنواع من الأولوية لأطفالنا. إذ يجب أن نفعل ما هو أفضل لأطفال الجميع، من منظور محايد. عندما تطالبنا عل بتجاهل علاقاتنا بأطفالنا، فهي تطالبنا بتجاهل ما قد يكون أقوى علاقاتنا الشخصية.

إذا تبنَّينا جميعًا هذا المبدأ غير الشخصي، ولم نعطِ الأولوية لأطفالنا، فسيكون ذلك أفضل لجميع أطفالنا. مرة أخرى تكون اللاشخصية أفضل حتى من المنظور الشخصي. تنطبق دعاوى مماثلة على علاقاتنا بأشخاص مثل آبائنا أو أصدقائنا أو جيراننا أو تلاميذنا أو مرضانا.

بينت في الباب الثاني أنَّه ينبغي أن نرفض نظرية المصلحة الذاتية حول العقلانية. إن صا هي النظرية التي تعطي أهمية كبرى للاختلاف بين الناس، أو **انفصال الأشخاص**. تطالبني صا بأن أفعل كل ما سيكون أفضل بالنسبة إلي. إن الوحدات الأساسية، بالنسبة إلى صا، **حيوات مختلفة**. يجب أن يكون اهتمامي الأقصى هو أن تسير حياتي كلها على ما يُرام. إن كل شخص مطالب بشكل عقلاني بأن يعطي لنفسه ولحياته الأولوية المطلقة.

بما أننا يجب أن نرفض صا، يجب أن تكون نظريتنا، بطريقة أو بأخرى، غير شخصية. يجب ألّا تدعي أن الاهتمام الأقصى لكل شخص يجب أن يكون بذاته؛ ويجب ألّا تعطي أهمية قصوى للحدود بين الحيوات. لكن نظريتنا لا تحتاج إلى أن تكون مبدأ الإحسان المحايد لسيدغويك. يجب أن نقبل نظرية غاية الحاضر النقدية، أو ل.نحا. بناء على هذه النظرية، ليست الوحدة الأساسية هي العامل طوال حياته، بل العامل في وقت الفعل. على الرغم من أن ل.نحا تنكر الأهمية القصوى للمصلحة الذاتية، وللحياة الكاملة للشخص، فإنَّها ليس غير شخصية. تدعي ل.نحا أن الفعل العقلاني الذي أفعله الآن يعتمد على ما أريده، أو ما أقدره، أو ما أؤمن به الآن. تعطي هذه الدعوى أهمية **أكبر** للقيم أو المعتقدات الخاصة لكل شخص. نظرًا لأن ل.نحا تعطي أهمية أكبر لما يميز الأشخاص المختلفين، فإنَّها بهذه الطريقة **أكثر** شخصية من صا.

ناقش الباب الثالث نوعًا آخر من اللاشخصيّة. عندما نفكر في العديد من الحالات المتخيلة، نكتشف ما نعتقد أنّه ذواتنا. معظمنا يعتقد أنّه يجب تحديد هُويّتنا دائمًا. إننا نعتقد أنّه يجب أن يوجد دائمًا جوابٌ عن السؤال: «هل أنا على وشك الموت»؟ الذي يجب أن يكون ببساطة تامة إمّا نعم وإمّا لا.

لا يُمكن أن يصدق هذا الاعتقاد إلا إذا كنا كائنات موجودة بشكل منفصل، متميزة عن أدمغتنا وأجسادنا وعن تجاربنا. يجب أن يكون استمرار وجود هذه الكائنات حقيقة عميقة أخرى متميزة عن الاستمراريتين الجسدية والنفسية. إنّها حقيقة توجد بشكل كامل أو لا توجد. تمثل الأنا الديكارتية إحدى هذه الكائنات. يميل معظمنا، كما تبين ردود أفعالنا على الحالات المتخيلة، إلى الاعتقاد بأننا كائنات من هذا القبيل. وهذا ليس صحيحًا كما بيّنته.

ونظرًا لأن هذا غير صحيح، لا يُمكننا تفسير وحدة حياة الشخص من خلال الادّعاء بأن تجارب هذه الحياة تمت كلها بفعل هذا الشخص. لا يُمكننا تفسير هذه الوحدة إلا من خلال وصف العلاقات المختلفة التي تربط بين هذه التجارب المختلفة، وعلاقاتها بدماغ معين. وعليه، يُمكننا وصف حياة الشخص بطريقة غير شخصية، والتي لا تدعي وجود هذا الشخص.

وفق وجهة النظر الاختزالية هذه، يوجد الأشخاص، لكنهم يوجدون فقط على شاكلة وجود الأمم. ليس الأشخاص، كما نعتقد بشكل خاطئ، **أساسيين**. إن وجهة النظر هذه بهذا المعنى غير شخصية أكثر.

تدعم وجهة النظر هذه الدعاوى حول العقلانية والأخلاق معًا. وفق الدعوى القصوى، إن العواقب غير شخصية تمامًا. يدّعي أحد الكتّاب أنّه إذا كانت وجهة النظر الاختزالية صحيحة، فينبغي أن نكون غير مبالين بعيشنا أو موتنا. ويدعي آخرون أنّه لن يكون لدينا أي سبب للقلق بشكل خاص بمستقبلاتنا، وأنه سيتم تقويض معظم الأخلاق. يعتقد هؤلاء الكتاب أن حقيقة هُويّة الشخص الأخرى وحدها تمنحنا أسبابًا لقلق خاص، وتدعم معظم الأخلاق. لا يبدو أن هناك حجة تدحض هذا الرأي. لذلك، من الممكن الدفاع عن الادّعاء الذي مفاده: بما أنّه لا توجد حقيقة أخرى من هذا القبيل، فليس لدينا سبب للقلق الخاص، ومعظم الأخلاق مقوّضة.

برغم أنّه يُمكن الدفاع عن هذه الدعاوى القصوى، فإنّه يُمكن رفضها أيضًا بشكل يُمكن الدفاع عنه. أقدم الدعاوى التالية الأقل تطرفًا:

قد يقلل ضعف الروابط النفسية من المسؤولية عن جرائم الماضي وواجبات الوفاء بالتزامات الماضي معًا.

من وجهة نظر الاختزالي، من المعقول أكثر رفض مبادئ التوزيع. ومن المعقول أكثر التركيز ليس على الأشخاص، بل على التجارب، والادّعاء بأن ما يهم أخلاقيًا هو طبيعة هذه التجارب. وفقًا للمبدأ النفعي غير الشخصي، إن التساؤل **عمن** عاش التجربة أمر غير صائب مثل السؤال **متى** حدثت تجربة. يتجاهل هذا المبدأ الحدود بين الحيوات أو انفصال الأشخاص. غير أن هذا المبدأ، من وجهة النظر الاختزالية، أكثر معقولية. (لا أعني «أكثر معقولية من نقيضه»، بل أعني «أكثر معقولية مما سيكون عليه من وجهة النظر غير الاختزالية». وهذا يتوافق مع الادّعاء بأن هذا المبدأ غير معقول حتى من وجهة النظر غير الاختزالية).

يجب أن نعتقد أن التهور الشديد خاطئ أخلاقيًا. إذ يقلل من دعاوى الاستقلال الذاتي. لم يعد لدينا الحق في فعل ما نشاء، عندما نؤثر على ذواتنا فقط. من الخطأ أن نلحق بأنفسنا، دون سبب وجيه، ضررًا كبيرًا.

تولي هذه الدعاوى أهمية أقل لوحدة كل حياة وللحدود بين الحيوات. كما كان الحال من قبل، إن استنتاجاتي غير شخصية أكثر.

يوجد استثناءان: يدعي بعض الكتّاب أن ما يهم في البقاء على قيد الحياة هو الاستمرارية الجسدية، أو استمرار وجود الدماغ نفسه. يزعم هؤلاء الكتاب أنّني عندما أكون على وشك السفر عبر الزمان، يجب أن أعتبر هذا الاحتمال سيّئًا تقريبًا مثل الموت. إذ على الرغم من أن نسختي المماثلة ستكون مستمرة نفسيًا بالكامل معي، فإنّ هذا ليس هو ما يهم. فما يهم هو أنّه لن يكون متصلًا بي جسديًا. أنا أعترض على ذلك. إذ أعتقد أن ما يهم هو العلاقة عل، أي الاستمرارية النفسية و/أو الترابط النفسي. عندما أقول بأن هذا هو ما يهم، وأن الاستمرارية الجسدية لا تهم، أهاجم مرة أخرى ما هو، بطريقة أو بأخرى، وجهة نظر غير شخصية. وفق وجهة النظر هذه، ما يهم هو السمة التي نشاركها مع الحيوانات فقط والأشياء المادية فقط على حد سواء. من وجهة نظري، ما يهم هو **ما يجعلنا أشخاصًا**.

سأضيف الآن دعوى مماثلة. من وجهة النظر غير الاختزالية، يتم ضمان الوحدة العميقة لكل حياة تلقائيًا، مهما كانت تعاش هذه الحياة بشكل عشوائي وبقصر نظر وبسلبية. إمّا من وجهة نظر الاختزالي، إن وحدة حياتنا مسألة درجة، وهي شيء يُمكننا التأثير عليه. فقد نرغب في أن تتمتع حياتنا بوحدة أكبر، بالطريقة التي قد يرغب بها فنان في إنشاء عمل موحد. ويمكننا أن **نُعطي** حياتنا وحدة أكبر، بطرق تعبر عن قيمنا ومعتقداتنا الخاصة أو تحققها. نظرًا لأن وجهة النظر الاختزالية تولي أهمية أكبر لكيفية اختيارنا العيش ولما يميز مختلف الأشخاص، فإنّها الطريقة الثانية التي تجعلها وجهة نظر شخصية **أكثر**.

إن استنتاجاتي في الباب الرابع غير شخصية بالمعنى الأوضح والأقوى. إذا أردنا تجنب الاستنتاج المتهافت، فلا يُمكننا حل مشكلة اللاهوية من خلال اللجوء إلى مبدأ **الشخص المؤثر**. يجب أن نلتمس مبدأ يتعلق بجودة وكمية الحيوات التي تعاش، وليس بما هو جيد أو سيّئ بالنسبة إلى أولئك الأشخاص الذين تؤثر عليهم أفعالنا.

لقد بينت أيضًا أننا متى التمسنا هذا المبدأ، فإن ما يلزم عن مبادئ الشخص المؤثر لن يحدث فارقًا أخلاقيًا. عندما نظرت في البرنامجين الطبيين، خلصت إلى أنّه من غير الصائب أن يكون إلغاء أحد هذين البرنامجين فقط أسوأ بالنسبة إلى الأطفال المصابين. لو كان يجب أن نلتمس مثل هذا المبدأ، ثم يجب أن نتجاهل مبادئ الشخص المؤثر، لكان لذلك عواقب نظرية هائلة من نوع غير شخصي.

151. أنواع مختلفة من الحجج

تسأل الأخلاق عن النتائج التي ستكون جيدة أو سيّئة، وأي الأعمال ستكون صائبة أو خاطئة. تسأل **الأخلاق الفوقية** (Meta-Ethics) عن معنى اللغة الأخلاقية أو طبيعة التفكير الأخلاقي. كما تسأل عما إذا كان يُمكن للأخلاق أن تكون موضوعية، أي ما إذا كان يُمكنها تقديم دعاوى **صحيحة**.

يفترض بعض الناس أن هناك طريقين فقط في تناول الأخلاق، أو مناقشة الأخلاق. الأول هو **الطريق السفلي** الذي يعتمد حدوسنا فقط. والثاني هو **الطريق العلوي**، أي الأخلاق الفوقية. إذا استطعنا تقديم أفضل وصف لطبيعة التفكير الأخلاقي، فيمكن أن نأمل في أن تلزم عن

ذلك دعاوى معينة حول الأخلاق. يُمكننا أن نأمل في أن يلزم عن أخلاقنا الفوقية استنتاجات في الأخلاق.

أعتقد أن هذه ليست هي الطرق الوحيدة التي يُمكن أن نناقش بها الأخلاق. لم أسلك الطريق العلوي، إلا عندما افترضت أن النظرية الأخلاقية المقبولة لا يُمكن أن تكون انهزامية بشكل جماعي مباشر. لقد سلكت في كثير من الأحيان الطريق السفلي، ملتمسًا في ذلك حدوسنا. لقد كانت إحدى غاياتي الرئيسة هي استكشاف مجموعة من الأنواع المختلفة من الحجج، وهي بين الطرفين السفلي والعلوي.

يناقش الفصلان الأول والرابع:

(أ) الحجة على أن النظرية انهزامية.

يمكننا هذا النوع من الحجة من إحراز تقدم لا يستهان به. نظرًا لأن صا ول يُمكن أن تكونان انهزاميتين بشكل غير مباشر، إذ يجب عليهما تقديم دعاوى جديدة حول رغباتنا وميولنا. وبما أن أخلاق الحس المشترك تكون في الغالب انهزامية بشكل جماعي مباشر، لزم عن ذلك، وفق كل نظرية أخلاقية فوقية، أنَّه يجب مراجعة هذه الأخلاق.

يلتمس الفصل الثالث:

(ب) الحقائق التي تم تجاهل أهميتها الأخلاقية.

إحدى هذه الحقائق هي التأثير المشترك لمجموعات الأفعال، أو لما نقوم به معًا. توجد حقيقة أخرى من هذا القبيل، تتمثّل في التأثير المشترك لما يكون بشكل فردي آثارا غير محسوسة. يتصرف المعذِّبون غير المؤذين المتخيلين بشكل خاطئ للغاية بسبب آثار أفعالهم، على الرغم من أنَّ لا معذِّب يجعل ألم أي ضحية أسوأ بشكل محسوس. مما يدحض الرأي القائل بأنه لا يُمكن أن يكون الفعل خاطئًا بسبب تأثيره على الناس الآخرين، إذا لم يتمكن هؤلاء الأشخاص من ملاحظة أي فرق.

يعتمد الفصل السادس عشر نوع الحجة نفسه. إذ يعتمد حقيقة أننا يُمكن أن نؤثر بسهولة على هويات الناس في المستقبل. تحوز عواقب هذه الحقيقة -ما أسميته مشكلة اللاهوية- أهمية واضحة بالنسبة إلى نظرياتنا الأخلاقية. غير أننا تجاهلنا هذه

العواقب مع بعض الاستثناءات القليلة.

من غير المرجح أن تكون هذه هي الأمثلة الوحيدة لهذا النوع من الحجج. قد يوجد العديد من الحجج غير المكتشفة من هذا النوع، أي العديد من الحقائق الأخرى التي تم ببساطة تجاهل أهميتها المنطقية أو الأخلاقية الواضحة. إنَّه نوع آخر من الحجج التي تمكننا من إحراز تقدم لا يستهان به.

يعتمد الفصل السادس

(ج) وصفا أكثر اكتمالًا لما تفترضه النظرية وتستلزمه.

كانت حجتي الأولى ضد نظرية المصلحة الذاتية أكثر من مجرد سؤال. ولكن للوصول إلى هذا السؤال، كان عليَّ تقديم نظرية غاية الحاضر النقدية. كان هدفي هو عزل صا، بحيث يُمكن الحكم عليها بناء على مزاياها. لذلك احتجت إلى معارضة صا بـ ل.نحا. لم يكن كافيًا أن نلتمس النظرية التوسلية أو نظرية التروّي. لا واحدة من هاتين النظريتين المألوفتين تتحدى صا بطريقة لا يستطيع منظِّر المصلحة الذاتية تجاهلها. توفر ل.نحا مثل هذا التحدي. وتُمكّننا من رؤية ما تسلم به صا ضمنيًا. يُمكننا أن نسأل أي صيغة من ل.نحا ستتوافق مع صا. تدّعي هذه الصيغة أن الانحياز المحايد زمنيًا لصالح الشخص أمر عقلاني إلى أقصى حد. إنَّها تدعي أن هذا الانحياز يجب أن يكون شغلنا الشاغل حتى لو لم يكن لدينا هذا الانحياز أو نرغب في امتلاكه، وبرغم أننا على دراية بالحقائق ونفكر بوضوح. عندما نرى بوضوح أكبر ما تفترضه صا، تتوقف عن أن تكون معقولة.

يعتمد الفصل السابع:

(د) ضعفا في بنية النظرية.

إن صا نظرية **هجينة**، لأنها تتطلب حيادًا زمنيًّا، لكنها ترفض متطلبات الحياد كما هي بين مختلف الناس. وهذا لا يجعل صا غير متسقة. لكنه عيب بنيوي، مما يجعل صا واهنة عندما تتعرض للهجوم من كلا الاتجاهين[1].

---

(1) يعرض وليامز مثل هذه الحجة ضد فعل النفعية، مدعيا أنَّ هناك «شرخًا» في بنية هذه النظرية. انظر وليامز (1)، ص. 114.

(ورد رقم هذا الهامش في الأصل برقم (2)، برغم أنّه أول هامش في هذا الفصل، في حين يقابله في الهوامش الختامية رقم (1)، ولا ندري هل هو خطأ مطبعي أم متعمد. لذلك ارتأينا استعمال رقم واحد). [المترجم]

يذكر الفصل الثامن نوعًا آخر من الحجج. ذلك الذي يعتمد:

(هـ) العواقب المترتبة على الاستنتاج الميتافيزيائي -استنتاج حول السمات الأساسية للواقع، أو الكون.

يدّعي بعض الفلاسفة والفيزيائيين أن مرور الزمن وهم. إذا كنتُ قد دافعت بما فيه الكفاية عن هذه الدعوى، فقد تمكنتُ من تبيان الحياد الزمني لا يُمكن أن يكون غير عقلاني.

يعتمد الباب الثالث على حجة من هذا النوع. أزعمُ أن معظمنا لديه معتقدات خاطئة حول طبيعتنا، وحول طبيعة وجودنا المستمر على مر الزمان. إذا استطعنا أن نثبت أن لدينا مثل هذه المعتقدات الخاطئة، فإن التماس الحقيقة قد يدعم بعض الدعاوى حول العقلانية والأخلاق. هكذا، توفر وجهة النظر الاختزالية، كما أدّعي، حجة أخرى ضد نظرية المصلحة الذاتية. وتدعم وجهة النظر هذه دعاوى أخلاقية متنوعة.

يلجأ الباب الرابع إلى الحجج من النوع (ج). يلزم عن مذهب المنفعة التقليدي الاستنتاج المتهافت، ويلزم عن مبدأ المتوسط استنتاجات عبثية. يلجأ الباب الرابع أيضًا إلى حجة من النوع (د). مما يدحض وجهة النظر القائلة بأنه يوجد حد أعلى بالنسبة إلى قيمة الكمية خلال أي فترة. عندما تمتد وجهة النظر هذه لتشمل المعاناة التي لا تعوض، تحوز عيبًا بنيويًا. إنَّها وجهة نظر هجينة مثل صا. على الرغم من أنَّها تدّعي أن القيمة الإيجابية للكمية لها حد أعلى، فإنَّها لا تستطيع وضع حد للقيمة السلبية للكمية بشكل معقول. ومن ثَمَّ يلزم عنها استنتاج عبثي آخر.

152. هل يجب أن نحبذ استنتاجاتي أم نأسف لها؟

أزعمُ ما يلي:

(1) بما أن نظرية المصلحة الذاتية والنزعة اللزومية غالبًا ما تكونان انهزاميتين بشكل غير مباشر، يجب عليهما تقديم دعاوى حول رغباتنا وميولنا. يجب عليهما الادّعاء بأننا ينبغي أن نكون مستعدين للتصرف بطرق تزعمان أنَّها غير عقلانية وخاطئة أخلاقيًا.

(2) بما أن أخلاق الحس المشترك تكون في كثير من الأحيان انهزامية بشكل جماعي مباشر، فيجب مراجعتها.

كما أقترحُ في الفصل الخامس أن هذين الاستنتاجين يقللان من الاختلاف بين أخلاق الحس المشترك والنزعة اللزومية. إنَّها نتيجة محبذة. إذ توجهنا نحو نظرية موحّدة من شأنها أن تزيل هذا الخلاف.

كما أزعم:

(3) عند النظر في كيفية تأثير أفعالنا على الآخرين، يرتكب معظمنا أخطاء جسيمة. لذلك يجب أن نغيّر العديد من الطرق التي نتصرف بها حاليًا.

إنه استنتاج آخر مستحب. عندما ندرك أن هذه أخطاء، سيكون من المرجح أكثر أن نتصرف بطرق ستكون أفضل لنا جميعًا.

أزعم أنّه:

(4) يجب أن نرفض نظرية المصلحة الذاتية حول العقلانية، وأن نقبل نظرية غاية الحاضر النقدية. وفق هذه النظرية، تكون بعض الرغبات غير عقلانية، قد يكون بعضها الآخر مطلوبًا بعقلانية. هب أنّي أعرف الحقائق وأفكّر بوضوح، ومجموعة رغباتي ليست لاعقلانيّة. سيكون حينئذٍ من غير العقلاني التصرف لصالحي الشخصي، إذا كان ذلك سيحبط ما أريده أو أقدره أكثر في ذلك الوقت.

(5) ونظرًا لأنه ينبغي أن نرفض نظرية المصلحة الذاتية، يجب أن ندّعي أن التهور الشديد خاطئ أخلاقيًا.

يصعب تقييم هذه الاستنتاجات. أعتقد، من حيث المبدأ، أن (4) استنتاج آخر مستحب. يوجد نوعان على الأقل من السلوكات ذات المصلحة الذاتية:

(1) تفيد بعض هذه الأفعال العامل، لكنها تفرض أعباء أكثر على الآخرين. وفق نظرية المصلحة الذاتية، من غير العقلاني عدم التصرف بهذه الطريقة. إذا تخلّى الناس عن هذا الاعتقاد، فقد يتصرف عدد أقل بهذه الطريقة. وهذا من شأنه أن يجعل النتيجة أفضل.

(2) تفيد بعض أفعال المصلحة الذاتية العامل بشكل كبير، من دون أن تكون أسوأ بالنسبة إلى الناس الآخرين. سيكون الأمر سيئًا إذا تصرف عدد أقل من الناس بهذه الطريقة. إن الفشل في التصرف بهذه الطريقة تهورٌ كبيرٌ. إنّه أمر محزن دائمًا، وغالبًا ما

> يكون مأساويًا. لقد بينت أنّه ينبغي أن نوسع نظريتنا الأخلاقية، بحيث تدعي أن التهور الشديد خاطئ أخلاقيًا. إذا قبلنا (4) و(5) معًا، فقد لا يزيد ذلك من حالات التهور الشديدة وقد يقلل منها. لكن قد يوجد ناس يقبلون (4) لكنهم يرفضون (5). إذا توقف الناس عن الاعتقاد بأن التهور الشديد غير عقلاني، واستمروا في الاعتقاد بأنه لا يُمكن أن يكون خطأ أخلاقيًا، فقد يكون لذلك آثار سيّئة. وهناك بعض الأشخاص الذين يكون بالنسبة إليهم النعت «غير عقلاني» له مثقال أكبر من النعت «غير أخلاقي».

إن رفض نظرية المصلحة الذاتية مستحب بطريقة أخرى. تعتبر صا، مقارنة مع ل.نحا، أكثر تهديدًا للأخلاق. توجد العديد من الحالات التي تتعارض فيها صا مع الأخلاق. لا يُمكن تجنُّب بعض هذه النزاعات، مهما كان ما نريد أو نقدره. إذا كنا نعتقد في صا، فإننا نعتقد أنّه سيكون من غير العقلاني، في هذه الحالات، التصرف أخلاقيًا. قد يجعلنا هذا الاعتقاد أقل عرضة للتصرف أخلاقيًا.

لا تنطبق دعاوى مماثلة على ل.نحا. وفق صيغة ما لـ ل.نحا، توجد العديد من الحالات التي تتنازع فيها ل.نحا مع الأخلاق. لكن هذا النزاع لا مفر منه. إذا كنا نهتم كفاية بالأخلاق، فإن النزاع سيختفي.

أزعم أنه:

> (6) يجب على معظمنا تغيير نظرته إلى طبيعة الأشخاص والهُويّة الشخصية على مر الزمان. إن الحقيقة هنا مختلفة تمامًا عمّا يعتقد معظمنا.
>
> (7) بالنظر إلى هذا التغيير في معتقداتنا حول أنفسنا، يجب أن نغير بعض وجهات نظرنا الأخلاقية. ويمكن الدفاع عن بعض الدعاوى القصوى بِرغْم أن نفيها يُمكن الدفاع عنه.

من الصعب تقييم هذه الاستنتاجات أيضًا. إذا قبلنا الدعاوى القصوى، فقد تكون هذه الاستنتاجات غير مستحبة. يقول سوينبورن إنّه إذا قبل وجهة النظر الاختزالية، فلن يكون لديه أي سبب للاستمرار في العيش. ويدعي كُتّاب آخرون أن معظم الأخلاق ستقوّض.

أرفضُ هذه الدعاوى القصوى. أعتقد أن العلاقة عل -الاستمرارية والترابط- تعطينا سببًا للاهتمام بشكل خاص بمستقبلاتنا. قد لا يكون

هذا السبب قويًا مثل السبب الذي ستقدمه الحقيقة الأخرى. ونظرًا لأن الترابط النفسي مسألة درجة، يجب أن نرفض الادّعاء بأنه من غير العقلاني بالضرورة أن نهتم بقدر أقل ببعض الأجزاء من مستقبلنا. يجب أن نرفض نظرية المصلحة الذاتية التقليدية. لقد شرحت لماذا أحبذ هذا الاستنتاج. إذا أصبحنا اختزاليين، فإن هذا التغيير في الرأي يدعم أيضًا بعض التغييرات في وجهات نظرنا الأخلاقية. لكنني لا أجدها مثيرة للاهتمام.

عندما أنظر في ما يلزم عن (6) أفرح لأن (6) صحيحة. لهذا التغيير في وجهة النظر آثار نفسية أيضًا. إنّه يجعلني أقل اهتمامًا بمستقبلي الخاص، وبحقيقة أنّني سأموت. في المقابل، يجعلني أهتم الآن أكثر بحياة الآخرين، وأحبّذ هذه الآثار. يُمكن للميتافيزيقيا أن تشكل عزاء للفلسفة.

وأخيرا، أبيّن ما يلي:

> (8) نظرًا لأنه يُمكننا التأثير بسهولة على هُويّات الأشخاص في المستقبل، فإننا نواجه مشكلة اللاهُوية. لحل هذه المشكلة نحتاج إلى نظرية جديدة في الإحسان. يجب أن تتجنب هذه النظرية أيضًا الاستنتاجين المتهافت والعبثي وأن تحل مفارقة الإضافة البسيطة.

وبما أنّني لم أجد هذه النظرية بعد، فإن هذه الاستنتاجات غير مستحبة. إنّها تقوّض معتقداتنا بشأن التزاماتنا تجاه الأجيال المقبلة. معظمنا يفترض أن اختيار إحدى السياستين الاجتماعيتين قد يكون ضد مصالح أولئك الذين سيعيشون في المستقبل البعيد. في كثير من الحالات، يكون هذا الاعتقاد خاطئًا. يجب أن يوجد اعتراض أخلاقي على اختيارنا للسياسة الخطرة، أو الاستنزاف. لكن هذا الاعتراض لا يُمكن أن يعتمد مبدأنا العادي الخاص بخطأ إيذاء الآخرين. على الرغم من أنَّ هاتين السياستين لهما آثار سيّئة بشكل واضح، فإن اختيار هاتين السياستين لن يكون أسوأ بالنسبة إلى أي أحد.

بما أنّني لم أفلح في إيجاد المبدأ الذي يجب أن نعتمده، فلا يُمكنني تفسير الاعتراض على اختيارنا لهذه السياسات. أعتقد أنّه على الرغم من أنّني فشلت حتى الآن، فقد أستطيع أنا أو آخرون اكتشاف المبدأ الذي نحتاج إليه. وإلى أن يحدث ذلك تظل (8) استنتاجًا مقلقًا.

في غضون ذلك، يجب أن نخفي هذه المشكلة عن أولئك الذين سيقررون

في ما إذا كنا سنزيد من استخدامنا للطاقة النووية. يعرف هؤلاء الناس أنَّ السياسة المحفوفة بالمخاطر قد تُسبّب كوارث في المستقبل البعيد. سيكون من الأفضل لو يعتقد هؤلاء الناس، على نحو خاطئ، أن اختيار السياسة المحفوفة بالمخاطر سيكون ضد مصالح الأشخاص الذين قتلوا بسبب هذه الكارثة. إذا كان لديهم هذا الاعتقاد الخاطئ، فسيكون من المرجح أكثر أن يتوصلّوا إلى القرار الصحيح.

(8) من غير المحبّذ من نواحي أخرى أن يعتقد معظمنا أن الاستنتاجين المتهافت والعبثي ينطبق عليهما اسمهما. إلى حين أن نعرف كيفية تجنب كلا الاستنتاجين، وكيف نحل مشكلة اللاهُويّة ومفارقة الإضافة البسيطة معًا، ستكون لدينا اعتقادات لا نستطيع تعليلها، والتي نعلم أنَّها غير متسقة.

إذا قمت بحل هذه المشاكل أو قام بها غيري، فستكون (8)، بطريقة مبتذلة، موضع ترحيب. إننا نتمتع بحل المشاكل. ولكن قبل أن نجد الحلول، يجب أن نأسف لهذا الاستنتاج. ما دامت تزيد المشاكل التي لم تُحلّ؛ نظل بعيدين عن النظرية الموحَّدة. إننا بعيدون عن النظرية التي تحل خلافاتنا، والتي قد تستحق، لأنها تحقق هذا الهدف، أن تُسمى الحقيقة.

153. الشك الأخلاقي

ينفي الشكاك الأخلاقيون إمكانية أن تكون النظرية الأخلاقية صحيحة. وبشكل عام، ينفون إمكانية أن تكون أي نظرية **موضوعيًّا** أفضل نظرية. تكمن إحدى حجج هذا الرأي في أن الأخلاق، على عكس الرياضيات، ليست موضوعًا نتّفق حوله جميعًا. يُمكن إنكار كون هذه حجة جيدة. ولكن لتقويض هذه الحجة، يجب أن نجد نظرية تحل خلافاتنا. وقبل أن نجد مثل هذه النظرية، يُمكننا إعطاء سببين آخرين للشك في الشك الأخلاقي. إنهما أساسان للادّعاء بأن مسألة الموضوعية لم تتم تسويتها، بل تظل مفتوحة.

كثير من الناس يشككون في الأخلاق، لكنهم لا يشككون في العقلانية. يُمكن التماس مسألة الموضوعية بشكل أفضل إذا أخذنا في الاعتبار، ليس الأسباب الأخلاقية فقط، بل كل أنواع أسباب الفعل. إذ توجد بعض الدعاوى التي نقبلها جميعًا.

لنفترض أنه، ما لم أتحرك، سأتعرّض للقتل بواسطة صخرة ساقطة، وأن أكثر ما أريده هو البقاء على قيد الحياة. هل لديّ سبب للتحرك؟ لا يُمكن إنكار أن لدي سببًا لذلك. ستقبل هذه الدعوى في جميع الحضارات، وفي جميع الأوقات. إنّها دعوى **صحيحة**.

ونظرًا لوجود بعض الدعاوى الصحيحة حول أسباب الفعل، يُمكننا أن ننكر ما يزعم بعض الشكاك. يُزعم أحيانا أنّه على عكس الصخور أو النجوم، لا يُمكن أن **توجد** قيم أخلاقية موضوعية. لا يُمكن أن توجد هذه الكائنات. إذ أنّها أغرب من أن تكون جزءًا من «نسيج الكون». غير أنّه لدي، في الحالة الموصوفة للتو، سبب للتحرك. قد لا يكون هذا سببًا أخلاقيًا. ولكن نظرًا لوجود هذا السبب، يُمكن أن **توجد** أسباب. يُمكن أن «توجد» أسباب الفعل، بالمعنى الوحيد ذي الصلة. وبما أنّه توجد بعض أسباب الفعل، فإن السؤال عما إذا كانت بعض هذه الأسباب أسباب أخلاقية[1] يظلّ سؤالًا مفتوحًا.

يوجد أساس آخر للشك في الشك الأخلاقي. لا ينبغي أن نفترض أن موضوعية الأخلاق يجب أن تكون كل شيء أو لا شيء. قد يكون جزء من الأخلاق موضوعيًا. وعند وصف هذا الجزء، قد تكون دعاوانا صحيحة. عندما ننظر في هذا الجزء من الأخلاق، أو هذه الأسئلة الأخلاقية، قد نكتشف النظرية الموحدة التي من شأنها إزالة خلافاتنا. قد توجد أسئلة أخرى لن نتفق حولها أبدًا. وقد لا توجد إجابات صحيحة عن هذه الأسئلة. وبما أن الموضوعية لا تحتاج إلى أن تكون كل شيء أو لا شيء، فقد يكون الشكاك الأخلاقيون على حق جزئيًا. قد تكون **هذه** الأسئلة ذاتية، لكن هذا لا يفرض التشكيك في النظرية الموحدة[2].

154. كيف يُمكن أن يكون تاريخ الإنسانية وتاريخ الأخلاق معًا قد بدآ توًّا؟

يعتقد بعض الناس أنّه لا يُمكن إحراز تقدم في الأخلاق، لأن كل شيء قيل بالفعل. مثل رولز ونيغيل[3]، أعتقد عكس ذلك. كم من الناس جعلوا

(1) يشير سيدغويك إلى أننا نستطيع تحدي المتشكك من خلال التماس أسباب غير أخلاقية، في سيدغويك (1) ص. 37-38.

(2) أتابع نيغيل (3)، ص ص. 97-126، ونيغيل (4) الفصلين 9 و14.

(3) أتابع ج. رولز، «استقلال النظرية الأخلاقية»، وقائع وعناوين الجمعية الفلسفية الأمريكية (1974-1975) ص ص. 5-22، ونيغيل (4)، الفصل 9.

الأخلاق غير الدينية شغلهم الشاغل طيلة حياتهم! قبل الماضي القريب، كان عددُهم قليلًا جدًّا. فقد آمن معظم الناس، في معظم الحضارات، بوجود إله، أو العديد من الآلهة. كانت أقلية صغيرة في الواقع ملحدة، بغض النظر عما يدعون. لكن عددًا قليلًا من الملحدين جعلوا، قبل الماضي القريب، الأخلاق شغلَهم الشاغل في حياتهم. قد يكون بوذا (Buddha) من بين هؤلاء، كما قد يكون كونفوشيوس (Confucius)، وعدد قليل من الإغريق والرومان القدماء. بعد أكثر من ألف سنة، كان هناك عدد قليل آخر بين القرنين السادس عشر والعشرين. كان هيوم ملحدًا جعل الأخلاق جزءًا من عمل حياته. وكان سيدغويك مثله. بعد سيدغويك، وُجد العديد من الملحدين الذين كانوا فلاسفة أخلاق محترفين، لكن معظم هؤلاء لم يُنتجوا أخلاقًا، بل أنتجوا أخلاقًا فوقية. إذ لم يسألوا عن النتائج التي ستكون جيدة أو سيئة، أو ما هي الأفعال التي ستكون صائبة أم خاطئة، بل تساءلوا وكتبوا عن معنى اللغة الأخلاقية ومسألة الموضوعية فقط. لم يشرع العديد من الأشخاص في دراسة الأخلاق غير الدينية بشكل منهجي إلا منذ 1960. لذا تعتبر الأخلاق غير الدينية، مقارنة بالعلوم الأخرى، الأحدث والأقل تقدمًا.

أعتقد أننا إذا دمرنا الإنسانية، كما نستطيع ذلك الآن، فإن هذه النتيجة ستكون أسوأ **بكثير** مما يعتقد معظم الناس. قارن بين ثلاث نتائج:

(1) السلام.

(2) حرب نووية تقتل 99٪ من سكان العالم الحاليين.

(3) حرب نووية تقتل 100٪.

ستكون (2) أسوأ من (1)، وستكون (3) أسوأ من (2). أيُّ هذين الاختلافين أكبر؟ يعتقد معظم الناس أن الفرق الأكبر يوجد بين (1) و(2). أعتقد أن الفرق بين (2) و(3) **أكبر بكثير**.

تتبنّى وجهة نظري طائفتان مختلفتان للغاية من الناس. ستلتمس كلا المجموعتين الواقعة نفسها. ستبقى الأرض صالحة للسكن لمليار سنة أخرى على الأقل. بدأت الحضارة منذ بضعة آلاف من السنين فقط. إذا لم ندمر النوع الإنساني، فربما تكون هذه الآلاف من السنين مجرد جزء ضئيل من تاريخ الإنسانية المتحضِّر. ومن ثَمَّ قد يكون الفرق بين (2) و(3) هو الفرق بين هذا الجزء الصغير وكل ما تبقى من هذا التاريخ. إذا قارنّا هذا التاريخ المحتمل بيوم واحد؛ فإن ما حدث حتى الآن ليس سوى جزء من الثانية.

إحدى المجموعتين التي تتبنى وجهة نظري هي مجموعة النفعيين التقليديين. سيدّعون، كما فعل سيدغويك، أن تدمير النوع الإنساني يمثّل إلى حد بعيد أعظم الجرائم التي يُمكن تصورها. يكمن سوء هذه الجريمة في التقليل الكبير من مقدار السعادة المحتمل.

توافقني مجموعة أخرى، ولكن لأسباب مختلفة تمامًا. يعتقد هؤلاء الناس أنّه يوجد القليل من القيمة في مقدار السعادة فقط. إن ما يهم، بالنسبة إلى هؤلاء الناس، هو ما أطلق عليه سيدغويك «الخيور المثالية» -العلوم والفنون والتقدم الأخلاقي، أو التقدم المستمر نحو مجتمع عالمي بالكامل. سيحول تدمير الإنسانية دون المزيد من الإنجازات من هذه الأنواع الثلاثة. سيكون ذلك سيئًا للغاية لأن أكثر ما يهمنا هو أرقى إنجازات من هذا النوع، وستكون هذه الإنجازات الأرقى في القرون المقبلة.

من الواضح أنّه قد توجد إنجازات أرقى في الكفاح من أجل مجتمع عالمي بالكامل. ويمكن أن توجد إنجازات أرقى في جميع الفنون والعلوم. ولكن يُمكن أن يكون التقدم أكبر في ما هو الآن الأقل تقدمًا في هذه الفنون أو العلوم. هذه هي، كما زعمتُ، الأخلاق غير الدينية. حال الإيمان بالإله، أو بكثير من الآلهة، دون التطور الحر للتفكير الأخلاقي. إن الكفر بالإله، الذي اعترف به صراحة الأغلبية، حدثٌ حديث لم يكتمل بعد. ونظرًا لأن هذا الحدث حديثٌ للغاية، فإن الأخلاق غير الدينية في مرحلة مبكرة جدًا. لا يُمكننا حتى الآن توقع ما إذا كنا، كما في الرياضيات، سنتوصل جميعًا إلى اتفاق. وبما أننا لا نستطيع أن نعرف كيف ستتطور الأخلاق، فليس من اللاعقلاني أن تكون لدينا آمال كبيرة.

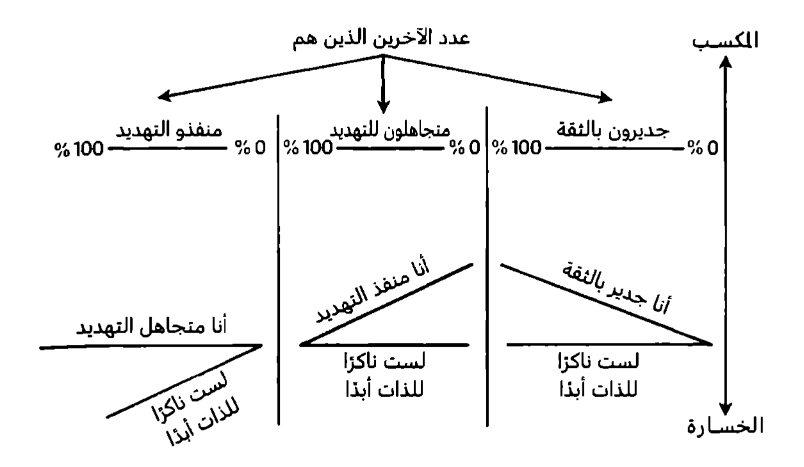
ملاحق

أ. عالم من دون خداع

هب أننا كنا جميعًا شفافين ولم نكن ناكرين للذات أبدًا. لنسمِّ هذا **الوضع الراهن**. قد يكون من الأفضل لكل واحد منا أن يصبح جديرًا بالثقة، ومنفذًا للتهديد ومتجاهلًا للتهديد. سينطوي كل تغيير على مخاطر معينة. غير أنَّه من المرجح أن تفوقها الفوائد بشكل كبير.

كيف سيكسب شخصٌ ما، إذا غيّر ميوله بهذه الطرق الثلاث؟ يتوقف ذلك على ما يفعله الآخرون. يتوقف المكسب الناجم عن جدارة المرء بالثقة على عدد الآخرين الذين يصبحون جديرين بالثقة. يتوقف المكسب الناجم عن أن يصبح المرء مُنفّذًا للتهديد على عدد الآخرين الذين يصبحون متجاهلين للتهديد، والعكس صحيح. إذا كان كل شخص آخر لا ينكر نفسه أبدًا، فلن يكون من المفيد أن يكون مجرد مُتجاهلٍ للتهديد، وفي الغالب ستكون الجدارة بالثقة ميزة بسيطة، في حين سيكون تنفيذ التهديد ميزة كبيرة. يكسب الشخص الجدير بالثقة القليل إذا لم يكن كل شخص آخر جديرًا بالثقة[1]، ويكسب الكثير إذا كان كل شخص آخر جديرًا بالثقة. ولا يربح متجاهل التهديد فقط شيئًا إذا لم يكن أي شخص آخر منفّذًا للتهديد، ويكسب الكثير إذا كان كل شخص آخر متّفذًا للتهديد. غير أن منفِّذ التهديد يكسب أكثر إذا لم يوجد أي شخص آخر يتجاهل التهديد. تظهر هذه الحقائق في الرسم البياني أدناه.

(1) قام ب. هوكر (B. Hooker) بتصحيح وجهة نظري السابقة والتي مفادها: إذا كان شخص جديرًا بالثقة، فلن يكسب شيئًا إذا لم يكن أي شخص آخر جديرًا بالثقة. قد يعطيني شخص غير جدير بالثقة فائدة لأنه وثق بأني سأمنحه فائدة ما في المقابل.



يُفترض أن يكون كل شخص شفافًا ولا ينكر ذاته أبـدًا إلا بقدر ما يكتسب أيًا من هذه الميول الثلاثة. يتجاهل الرسم البياني المخاطر، وبعض التعقيدات الأخرى. يُمكننا تجنب هذه التعقيدات من خلال تقديم المزيد من الافتراضات. لكننا لسنا بحاجة إليها هنا، بما أنّها لن تؤثر على الحجة. يُمكن أن يكون متجاهل التهديد حالةً خاصةً لمنفّذ التهديد، أي المرء الذي هدّد بتجاهل تهديدات الآخرين. لنسمِّ شخصًا ما **مجرد** متجاهل للتهديد إذا كان هذا هو التهديد الوحيد الذي سينفذه.

كما يوضح الرسم البياني، إذا كان شخص ما يستفيد من أن يصبح إمّا جديرًا بالثقة وإمّا منفّذًا للتهديد، فقد تكون هذه مكاسب في ما يتعلق بالوضع الراهن. يصبح مثل هذا الشخص أفضل حالًا مما كان سيكون عليه لو كان هو والآخـرون غير ناكرين للذات أبـدًا. لكن المكسب من أن يصبح مجرد متجاهل للتهديد لا يُمكن أن يرفع المرء فوق الوضع الراهن، بل يُمكن أن يمنعه فقط من الانحدار أكثر.

يمكن تفسير هذه الحقائق على النحو التالي: عندما يستفيد شخص ما من كونه جديرًا بالثقة، سيصدق في الغالب أن الآخرين يكسبون أيضًا. وليس من الضروري أن تنطوي هذه المكاسب على خسائر للآخرين. يُمكن أن تنجم هذه المكاسب عن الحفاظ على اتفاقات المنفعة المتبادلة، والتي تخلق فوائد جديدة دون أي تكلفة من قبل الآخرين. يصدق هـذا، على سبيل المثال، بالنسبة إلى بعض أشكال التعاونيات الصناعية أو الزراعية.

في حين عندما يستفيد شخص ما من كونه منفِّذًا للتهديد، يكون هذا أسوأ بالنسبة إلى شخص آخر. قد يكون المكسب لمنفِّذ التهديد مكسبًا دفاعيًا فقط، يمنع المُعتَدي المحتمل من الاستفادة من الاعتداء. ولكن هذا سيكون أسوأ بالنسبة إلى ذلك المعتدي. وعندما يستفيد شخص ما من كونه متجاهلًا للتهديد، فذلك مجرد تجنب للخسارة. إذا كنت متجاهلًا التهديد بشفافية، فلن يكسب منفِّذو التهديد من خلال تهديدي. سيكون الأمر أسوأ بالنسبة إليهم إذا هدّدوني، لأنني سأتجاهل تهديداتهم، وسينفذونها، وهو ما سيكون أسوأ بالنسبة إلينا جميعًا. وبما أنّه سيكون أسوأ بالنسبة إليهم إذا هددوني، فلن يفعلوا ذلك. في حين إذا كنت مجرد متجاهل للتهديد، فإن مكاسبي الوحيدة هي من هذا النوع -ما لا أخسره بالنسبة إلى منفذي التهديد. هذا هو السبب في أن هذا التصرف لا يُمكن أن يرفعني فوق الوضع الراهن.

ينجم عن هذه الحقائق العواقب التالية: إذا أصبح الجميع جديرين بالثقة، فسيكون هذا أفضل للجميع مما لو لم يصبح أحد كذلك. ولكن لن يوجد مثل هذا المكسب العام إذا أصبحنا جميعًا منفذي التهديد متجاهلي التهديد. وهذا ما يفسّر لماذا من بين هذه الانحرافات الثلاثة عن الميل إلى عدم إنكار الذات أبدًا، يُعتبر الأول فقط هو المطلوب من قبل الأخلاق؟ سيكون من المعقول الادّعاء بأنه متى استطعنا التأثير على ميولنا، وجب أخلاقيًا أن نتسبب في أن نجعل أنفسنا جديرين بالثقة أو أن نبقى كذلك. في حين لا يُمكن الادّعاء بشكل معقول أنّه متى لم نكن جميعًا الآن ناكرين للذات في ما يتعلق بالتهديدات، وجب أخلاقيًا أن نتسبب في جعل أنفسنا منفذي التهديد متجاهلي التهديد.

على الرغم من أن هذه الدعوى العامة غير معقولة، فإننا قد نقدم ادّعاءين آخرين. إذا كانت لدى الآخرين نيّات سيّئة بما فيه الكفاية، فيجب أن نصبح -منفذي التهديد- شفافين كي نتمكن من ردع هؤلاء الناس. (إذا لم نكن شفافين، فسيكون من الأفضل أخلاقيًا أن يبدو كأننا منفذو التهديد. وهذا واضح أكثر في حالة الردع النووي). يُمكننا أن ندعي أيضًا أنّه إذا أصبح أشخاص آخرون منفذي التهديد، وكانت لديهم نيّات سيّئة، يجب علينا أخلاقيًا أن نتسبب في أن نصبح متجاهلي التهديد شفافين.

في العالم كما هو الآن، حيث نحن غامضون جزئيًا، سيكون من الصعب إقناع الآخرين **بأنّنا** حقًّا منفذو التهديد متجاهلو التهديد. لن يكون

كافيًا تنفيذ تهديد ما أو تجاهله بتكلفة صغيرة على حسابنا. بما أنَّه سيكون من الأفضل لنا أن نبدو منفذي التهديد متجاهلي التهديد، فقد يكون من العقلاني بالنسبة إلينا، من منظور المصلحة الشخصية، أن ندفع هذه التكلفة الصغيرة في محاولة لاكتساب هذا المظهر المفيد. ولكن هذه الواقعة ستجعل الناس يشككون في أننا سننفذ التهديدات أو نتجاهلها بتكلفة كبيرة على حسابنا. لذلك، يجب أن يرحب منفذ التهديد بتطور اختبارات كشف الكذب الناجعة.

ما المخاطر التي تنطوي عليها هذه التغييرات الثلاثة في ميولنا؟ إذا لم نكن شفافين، تكمن إحدى مخاطر كوننا جديرين بالثقة في أننا قد نُخدَع بالوفاء باتفاق متبادل ما من قبل أولئك الذين يبدون ببساطة أنَّهم جديرون بالثقة، ولن يفوا بعهدهم. إذا كنا جميعًا شفافين، فهناك مجازفة أقل فقط تكمن في أن أولئك الذين أبرمنا معهم مثل هذه الاتفاقيات، على الرغم من أنَّهم يعتزمون الوفاء بعهدهم، قد يكونون في الواقع غير قادرين على القيام بذلك. ستتفوق على هذه المجازفة بشكل كبير الفوائد المحتملة للجدارة بالثقة، تلك التي تنتج عن الالتزام باتفاقات المنفعة المتبادلة. يكمن خطر كوننا نصبح منفذي التهديد في أننا قد نهدد متجاهل التهديد، ويكمن الخطر في أن نكون متجاهلي التهديد في أننا قد نتعرض للتهديد من قبل منفذي التهديد. في حين لو كنا جميعًا شفافين، ستكون هذه المخاطر صغيرة. من الواضح أنَّه سيكون من الأسوأ بالنسبة إلى منفِّذ التهديد إذا هدد متجاهل التهديد الشفاف. وأفترض أنَّه ما لم نتصرف بناء على هذه الميول الثلاثة، لن يفعل أي منا ما يعتقد أنَّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه. تكمن المخاطرة فقط في أن هذا الافتراض قد يفشل في بعض الأحيان.

إذا أصبحنا جميعًا جديرين بالثقة بشفافية، فسيكون ذلك أفضل للجميع. وسنرتقي فوق الوضع الراهن. أما إذا أصبحنا جميعًا من منفذي التهديد بشفافية، فلن يكون هذا أفضل للجميع. إذ قد يكون أفضل لبعض الناس. إنهم الناس الضعفاء بشكل طبيعي. إذا لم نكن جميعًا ناكرين للذات أبدًا، يُمكن للقوي أن يستغل الضعيف ليس بالتهديدات، بل بالتحذيرات. إذا أضر القوي بالضعيف، لأن الضعيف لم يقدم تنازلات، فيمكن ألا يكون ذلك أسوأ بالنسبة إلى الأقوياء. لكن إذا كان لدى الضعيف أسلحة يُمكن أن تدمره بمعية الأقوياء، فقد يكون من الأفضل لهم أن يصبحوا منفذي التهديد شفافين. عن طريق توجيه تهديدات دفاعية ذات

مصداقية، يُمكن أن ينقذوا أنفسهم من استغلال الأقوياء. قد يكون هذا المكسب للضعفاء جزءًا من سبب ترحيب الجنرال غالوا (Gallois) بالانتشار النووي. لكن هذا المكسب سيكون غير آمن. إذ سيتم إلغاؤه إذا أصبح الأقوياء متجاهلي التهديد شفافين. وإذا أصبحنا جميعًا منفذي التهديد متجاهلي التهديد، وستكون هناك مخاطر أكبر على الجميع. مما قد يجعل هذه التغييرات في ميولنا أسوأ بالنسبة إلينا جميعًا.

قد تبدو هذه الدعوى الأخيرة متعارضة مع دعوى أخرى من دعاويَ. لقد زعمت أنَّه سيكون من الأفضل لكل واحد منا أن يتسبب في أن يصبح منفذ التهديد متجاهل التهديد. إذا كانت هذه التغييرات ستكون أسوأ بالنسبة إلينا جميعًا، فقد يبدو أن هذا قد لا يكون صحيحًا.

ليس الأمر كذلك. يُمكن أن تكون هذه الدعاوى صحيحة معًا. قد تصدق (1) مهما فعل الآخرون، سيكون من الأفضل لكل واحد منا إذا أصبح هو نفسه منفذًا للتهديد متجاهلًا للتهديد، و(2) إذا قام كل منّا بدلًا من لا أحد منا بهذه التغييرات، فسيكون ذلك أسوأ بالنسبة إلينا جميعًا. ما قد يكسبه كل شخص من خلال القيام بهذه التغييرات قد يكون أقل مما سيخسره إذا فعل كل شخص آخر الشيء نفسه.

لنفترض أننا في الوضع الراهن، لا ننكر الذات بشفافية. إذا أضفنا افتراضًا واحدًا، لن يكون من الأفضل لأحد أن يجعل نفسه منفِّذَ التهديد متجاهلَ التهديد. مفاد هذا الافتراض: إذا قام أي شخص بتغيير نفسه بهاتين الطريقتين، فسيؤدي بذلك إلى قيام كل شخص آخر بالتغييرين نفسهما. لنفترض أن هذا لن يكون صحيحًا. سيكون من غير المحتمل متى كان عددنا كبيرًا -أفراد مجتمع به عدد كبير من السكان.

إذا لم يتم نسخي من قِبل أي شخص آخر، فسيكون من الأفضل بالنسبة إليَ أن أصبح منفذ التهديد متجاهل التهديد. إذا ظل أي شخص آخر غير ناكر لذاته أبدًا، فلن أكسب شيئًا من كوني متجاهلًا للتهديد، لكني سأكسب قدرًا أكبر من كوني منفذًا للتهديد. هذه هي الطريقة التي يُمكنني أن أرتقي بها إلى أعلى فوق الوضع الراهن. عندما يبدأ الآخرون في اكتساب هذين الميلين، أكسب قدرًا أقل من كوني منفذًا للتهديد، كما أبدأ في الكسب من كوني متجاهلًا للتهديد. عندما يقوم كل شخص آخر بالتغييرين معًا، سأتوقف عن كوني متعاليًا عن الوضع الراهن. ونظرًا لوجود بعض المخاطر، فقد أنحدر أكثر. إذ لا أكسب الآن شيئا من كوني

منفذًا للتهديد. وبما أن أي شخص آخر مستعد الآن لتجاهل تهديداتي، فقد أصبحت عديمة الفائدة. وحيث يوجد خطر احتمال أن أقوم بتهديد، بحماقة، فقد يكون من الأفضل الآن بالنسبة إلي أن أخسر هذا الميل. غير أنني أكسب الآن قدرًا أكبر لكوني متجاهلًا للتهديد. سيكون الأمر سيئًا جدًا بالنسبة إلي ألا أكون أبدًا ناكرًا لذاتي في عالم من منفذي التهديد. يُمكن لأي شخص آخر أن يستغلني عن طريق التهديدات. ربما لن يفعل ذلك معظم الناس لأنهم خيّرون بطبعهم. لكن القليل منهم يفعلون ذلك. لذلك سيكون من الأفضل بالنسبة إليّ أن أبقى متجاهلًا للتهديد بشفافية.

ومن ثَمَّ، إن استنتاجاتي هي كالآتي: في عالمٍ خالٍ من الخداع، من المرجح أنَّه سيكون من الأفضل لكل منّا أن يتوقف عن ألّا يكون ناكرًا للذات أبدًا بطريقتين على الأقل. من المحتمل جدًّا أن يكون كل واحد أفضل إذا أصبح متجاهلًا للتهديد جديرًا بالثقة وبقي كذلك. وَفقًا لـ صا، سيكون من العقلاني أن يغير كل منا نفسه بهاتين الطريقتين.

قد يصدق، كما قلت، أننا لا نستطيع أن ندفع أنفسنا للعمل بطرق نعتقد أنَّها غير عقلانية. وقد يصدق أن الآخرين لن يصدقوا أننا سنتصرف بطرق نعتقد أنَّها غير عقلانية. إذا كان أيٌّ من هذين صحيحين، فستخبرنا صا بأنه سيكون من العقلاني بالنسبة إلينا أن نغير ليس ميولنا فقط، بل معتقداتنا حول العقلانية أيضًا. لا يزال يتعيّن على كل واحد منا أن يعتقد أنَّه من غير العقلاني عادة بالنسبة إليه أن يفعل ما يعتقد أنَّه سيكون أسوأ بالنسبة إليه. لكن عليه أن يحاول جعل نفسه يعتقد أن مثل هذه الأفعال تكون عقلانية عندما تنطوي على تجاهل التهديدات، أو الوفاء بالوعود.

(لقد تعلمت من ج. غلوفر (J. Glover) أننا قد نصير بواسطة التكنولوجيا شفافين، وأننا يجب أن نفكّر مقدمًا في مثل هذه التغييرات. من أجل أفكار أعمق حول هذه الأسطر، انظر غلوفر (3)).

ب. كيف سيهزم استنتاجي الضعيف صا عمليًا؟

وفق أضعف استنتاجاتي، عندما تتعارض صا ونحا، سيكون من العقلاني اتباع أي منهما. سيكون هذا الاستنتاج مضرًا جدًّا بنظرية المصلحة الذاتية. ستكون النتيجة صوريًا متناظرة. ستكون صا قد خسرت ادعاءها بأنها النظرية الصحيحة أو الأفضل. كان من الممكن أن تفقد الدعوى الأكثر جرأة:

> (صا12) من غير العقلاني أن يعمل المرء عن قصد ضد مصلحته الشخصية لمجرد تحقيقه، في زمن الفعل وبعد التروي المثالي، أكثر ما يريده أو يقدره.

وستترك مع:

> (صا13) من العقلاني أن يعمل المرء عن قصد لمصلحته الشخصية، حتى عندما يعلم أن هذا سيحبط، بعد تروٍّ مثالي، ما يريده أو يقدره أكثر.

لن تربح نظرية غاية الحاضر الدعوى الأكثر جرأة:

> (نحا11) من غير العقلاني أن يعمل المرء لمصلحته الشخصية عندما يعلم أن هذا سيحبط، بعد تروٍّ مثالي، ما يريده أو يقدره.

ستفوز فقط:

> (نحا12) من العقلاني أن يفعل المرء ما يعلم أنّه أفضل ما سيحقق، بعد التروي المثالي، ما يريده أو يقدره أكثر، حتى عندما يعلم المرء أن هذا يتعارض مع مصلحته الشخصية.

وعلى الرغم من وجود تناظر صوري، فإنّ الدعاوى المماثلة لها أهمية مختلفة بالنسبة إلى هاتين النظريتين. من الأهم بالنسبة إلى صا تقديم دعواها الأكثر جرأة. عند خسارة (صا13) خسرت ما تحتاجه في صراعها مع نحا. لا يكفي احتفاظها بالدعوى الأضعف (صا12).

قبل أن أدافع عن هذه الدعوى، سأنظر في ادّعاء مماثل حول الصراع بين صا والأخلاق. اعتقد سيدغويك أنّه إذا كنا نسأل عما لدينا أقوى سبب للقيام به، فإن النتيجة متناظرة صوريًّا. لا يُمكن أن تُهزم أفضل نظرية أخلاقية نظرية المصلحة الذاتية حول العقلانية، أو تُهزَم من قبلها. عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية، سيكون من العقلاني اتباع أيٍّ منهما[1].

(1) يتساءل ج. هارمان (G. Harman) عما إذا كانت هذه وجهة نظر يُمكن الدفاع عنها. يُمكن القول: «توفّر الأخلاق والمصلحة الذاتية معًا أسبابًا للعمل. تكون هذه الأسباب، في حالات مختلفة، ذات قوى مختلفة. عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية، قد توجد أجوبة عن السؤال حول ما يكون من العقلاني فعله. إن سبب المصلحة الذاتية القوي جدًا يفوق السبب الأخلاقي الضعيف، والعكس صحيح: لن يكون أي سبب أقوى من الآخر سوى في حالات معينة فقط». من وجهة النظر هذه، يُمكن دائمًا الموازنة بين هذين النوعين من الأسباب وفق مقياس محايد. وتختلف الإجابات باختلاف الحالات. توجد **قابلية للمقايسة**، بين **أوزان مختلفة**.
هب أننا نقبل صيغة ما من أخلاق الحس المشترك. يُمكننا بعد ذلك الرد: «إن هذه الادّعاءات غير صحيحة. تأخذ

إذا كان الأمر كذلك، هل هذه النتيجة أكثر ضررًا للجانبين؟ يفترض الكثيرون أنّها ستكون أكثر ضررًا بالأخلاق. هكذا يسأل هيوم: «ما نظرية الأخلاق التي يُمكن أن تخدم كل غرض مفيد على الإطلاق، ما لم تستطع أن تثبت... أن جميع الواجبات التي توصي بها، هي أيضًا المصلحة الحقيقية لكل فرد»؟[1]. يعني هيوم هنا أننا لو اضطررنا للاختيار، فسنختار المصلحة الذاتية. وكما يقول: «ما الآمال التي يُمكن أن تكون لدينا على الإطلاق من خلال إلزام الإنسانية بممارسة نعترف بأنها مليئة بالصرامة والتقشف»؟ ستكون هذه مهمتنا -كما يشير- إذا أمكن أن تتعارض الأخلاق والمصلحة الذاتية. يكمن حل هيوم الرسمي في أن الاثنين يتطابقان دائمًا[2]. من خلال

أي نظرية أخلاقية معقولة في الاعتبار المصلحة الذاتية للفاعل. لنفترض أنّني أعد بأن أعطيك فائدة تافهة إلى حدّ ما. عندها يصبح من الصواب أنّه للوفاء بهذا الوعد، يجب أن أعاني من خسارة كبيرة. هذه ليست الحالة التي يفوق فيها سبب المصلحة الذاتية القوي السبب الأخلاقي الضعيف. في هذه الحالة، عندما يصبح من الصواب أن أتمكن من الوفاء بهذا الوعد فقط بهذه التكلفة الكبيرة جدًا، لا يعود من الصواب أنّه يجب أن أفي بهذا الوعد. في مثل هذه الحالة، لا تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية. تنطبق ادّعاءات مماثلة على جميع المبادئ الأخلاقية. يعتمد ما إذا كان علينا العمل وفقًا لهذه المبادئ جزئيًا على مقدار ما يتعين علينا التضحية به. ما سيكون واجبنا الأخلاقي بطريقة أخرى سيتوقف عن ذلك عندما يتطلب منا تضحية كبيرة جدًا، أو تدخلًا كبيرًا جدًا في حياتنا. بما أن الأخلاق تعطي الأهمية اللازمة لادّعاءات المصلحة الذاتية، فلا يمكنك الادّعاء بأن السبب الأخلاقي الضعيف سيتفوق عليه سبب قوي من المصلحة الذاتية. إذا كان عليك أن تتصرف بطريقة معينة، على الرغم من أن التكلفة عليك ستكون كبيرة، فقد أعطيت لتكلفتك الأهمية اللازمة. على الرغم من هذه التكلفة، فهذا ما يجب عليك فعله». من وجهة النظر هذه، يتم ترجيح أسباب للمصلحة الذاتية وفق للقياس الأخلاقي. ولا يوجد مقياس محايد يُمكن من خلاله قياس نوعي الأسباب. يرفض بعض أولئك الذين يتبنّون هذا الرأي نظرية للمصلحة الذاتية. إذ يعتقدون أنّه عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية، فمن غير العقلاني السعي لتحقيق للمصلحة الذاتية. لكن البعض الآخر يتبنى وجهة نظر سيدغويك. يعتقد هؤلاء أنّه عندما يتعارض هذان الاثنان، فسيكون من العقلاني اتباع أي منهما.

لنفترض بعد ذلك أننا نقبل صيغة من صيغ النزعة اللزومية. وفق هذه النظرية الأخلاقية، تكون أسباب الفعل عاملًا محايدًا. لا يُمكن الزعم بأن وجوب تصرف شخص ما بطريقة ما يعتمد على مقدار ما سيضحي به بشكل خاص. ليس لمصالح الفاعل وزن خاص. ليس لها وزن أكبر من مصالح أي شخص آخر. قد يدعي ذوو النزعة اللزومية، وفق نظريتهم، أنّه تم إعطاء ادّعاءات المصلحة الذاتية الأهمية اللازمة. غير أنّه لا يُمكن ادّعاء ذلك بالمعنى الذي يُمكن ادعاؤه به بالنسبة إلى الأخلاق الحس المشترك. عند اتخاذ القرار بشأن ما يجب على الفاعل القيام به، تعطي أخلاق الحس المشترك وزنًا خاصًا لمصالح الفاعل الشخصية. ولذلك قد تدعي أنّها تعطي الأهمية اللازمة للقوة الخاصة لأسباب المصلحة الذاتية. لا يُمكن لذوي النزعة اللزومية تقديم هذه الدعوى.

على الرغم من أنّهم لا يستطيعون تقديم هذه الدعوى، فقد يرفض ذوو النزعة اللزومية أيضًا الرأي القائل بوجود قابلية للمقايسة مع أوزان متنوعة. يُمكن أن يشيروا إلى أنّه نظرًا لأن ل عامل محايد، فإنّها توفر أسبابًا مختلفة تمامًا عن أسباب المصلحة الذاتية. قد يدعون بعد ذلك أنّه نظرًا لاختلاف هذه الأسباب إلى حدّ كبير، فلا يُمكن موازنة بعضها ببعض، نظرًا لعدم وجود مقياس محايد.

(1) هيوم (3)، الاستنتاج، المبحث 2.

(2) كان هذا دائمًا تقريبًا، قبل سيدغويك، الحل المقترح. تجلت حداثة هيوم في إعلانه عنه دون التماس ما بعد الحياة. أنعت حل هيوم بـ «الرسمي» لأنّ ملاحظاته قد تكون ساخرة. يقول:

إن معالجة الرذيلة بأقصى صراحة، وتقديم كل التنازلات الممكنة، يجب أن نقرّ بأنه لا يوجد، في أي حال، أصغر ذريعة لمنحها الأفضلية على الفضيلة، من منظور للمصلحة الذاتية، باستثناء ربما في حالة العدالة، حيث يبدو أن المرء الذي يعتبر الأشياء على ضوء معين، غالبًا ما يبدو خاسرًا بسبب نزاهته.

وعلى الرغم من أنّه من الجائز ألا يستطيع أي مجتمع، بغض النظر عن الملكية، أن يبقى حتى الآن، إلا أنّه وفقًا للطريقة غير الكاملة التي تُدبر بها الشؤون الإنسانية، قد يعتقد مخادع عاقل، من خلال حوادث معينة، أن ارتكاب إثم أو خيانة يضيف شيئًا عظيمًا لثروته... إن كون الصدق أفضل سياسة قد يكون قاعدة عامة جيدة،

تبيان ذلك، نثبت أن الأخلاق «بكل سحرها الأصيل والأكثر جاذبية ... يسقط الرداء الكئيب».

ما يعنيه هيوم خاطئ. ليس صحيحًا أنّه عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية، سنختار جميعًا الأخيرة دائمًا. وجدت حالات لا حصر لها حيث يقوم الشخص بما يعتقد أنّه صواب من الناحية الأخلاقية لأنه ليس متدينًا، بِرغم أنّه يعتقد أن ما يفعله سيكون أسوأ بالنسبة إليه. إذا اعتقدنا أنّه سيكون من العقلاني، في حالات التعارض، التصرف بأي من الطريقتين، فمن الواضح أن هذا الاعتقاد ليس أكثر ضررًا من الناحية الأخلاقية.

عرف سيدغويك ذلك. فبعد ذكر هذا الاعتقاد كتب: «عندما ينقسم السبب العملي ضد نفسه، سيتوقف عن أن يكون دافعًا لأي من الجانبين: يجب أن يحسم النزاع بالغلبة النسبية لمجموعة أو أخرى من مجموعتين من الدوافع غير العقلانية»[1].

يناقش سيدغويك نظرية غاية الحاضر. إذا دخلت هذه النظرية حلبة الصراع، وكانت النتيجة تعادلًا ثلاثي الأوجه، فهناك إجابة طبيعية عن سؤال سيدغويك. إذا لم يقدم أي من المنافسين الثلاثة أسبابًا أقوى من الاثنين الآخرين، فقد يقدم اثنان من الثلاثة، عندما يتفقان، أسبابًا أقوى من الثالث. وإذا كان الأمر كذلك، فيمكننا الإجابة عن سؤال حول ما لدينا أقوى سبب لفعله. لنفترض أنّي أفكر بوضوح، وأعلم أنّه سيكون من الأسوأ بالنسبة إلي أن أقوم بواجبي، وكان أكثر ما أريده هو القيام بواجبي،

لكنها عرضة للعديد من الاستثناءات، وربما يعتقد أنّه يتصرف بأكبر قدر من الحكمة ذلك الذي يراعي القاعدة العامة، ويستفيد من جميع الاستثناءات.

يجب أن أعترف أنّه إذا اعتقد المرء أن هذا الاستدلال يتطلب بشدة إجابة، فسيكون من الصعب قليلًا العثور على أي إجابة تبدو له كافية.

هل للكلمة له ما يبررها؟ قد نشكّك في هذا عندما نتذكر ملاحظات هيوم السابقة: «لدى الرجل الذي يقدم نظرية نعمة لكنها سيئة، مهما كانت صحيحة، يجب أن يعترف بأنها تؤدي إلى ممارسة خطيرة وضارة... لماذا نحفر عن الوباء في الحفرة التي دفن فيها؟... ستتعرض الحقائق التي تضر بالمجتمع، إن وجدت، لأخطاء محمودة ومفيدة». تحذرنا هذه الملاحظات من أن ما ادعاه هيوم لاحقًا قد لا يكون صحيحًا. كما كتب سيدغويك، وهو يصف شبابه: «إذا كان شك قد هاجمني بشأن مصادفة السعادة الخاصة والعامة، فقد كنت أميل إلى القول بأنه يجب أن يلقى في مهب الرياح بقرار سخي». (سيدغويك (1)، ص. xv). لكن سيدغويك لم يستطع لاحقًا خداع نفسه أو الجمهور. يبدو من غير المرجح أن هيوم خدع نفسه.

بعد الاعتراف بأنه لم يكن لديه أي استدلال يُمكن من خلاله الإجابة على المخادع العاقل، كتب هيوم: «إذا لم يثر قلبه ضد مثل هذه الأقوال الضارة، إذا كان لا يشعر بأي تردد أمام أفكار النذالة أو الخسة...» ربما لا تستطيع الأخلاق في حد ذاتها هزم نظرية المصلحة الذاتية. ربما يجب أن تلتمس القلب، وتتحالف مع نظرية غاية الحاضر. إذا هزم هؤلاء الحلفاء نظرية المصلحة الذاتية، فسينتهي تحالفهم. غالبًا ما تتعارض نظرية غاية الحاضر مع الأخلاق. ولكن إذا كانت هذه هي خصم الأخلاق، فقد يكون التهديد للأخلاق أقل. آمل أن أناقش هذا في موضع آخر.

(1) سيدغويك (1)، ص. 508.

فإن ذلك هو ما لدي أقوى سبب لفعله. إذا كان أكثر ما أريده بدلًا من ذلك هو ما سيكون أفضل بالنسبة إليّ، فذلك هو ما لدي أقوى سبب لفعله. يجب أن نسلم بأنه لن يكون لدي أي سبب آخر لامتلاك أي من هاتين الرغبتين بدلًا من الأخرى. يلزم هذا عن الافتراض بأنه عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية، لا يوفر أي منهما سببًا قويًا للفعل. لكن على الرغم من أن تفضيلي لإحدى الناحيتين لن يكون مطلوبًا بشكل عقلاني، فإنّه لن يكون غير عقلاني. سيكون، كما يقول سيدغويك، «لاعقلانيّ». وكون تفضيلي لاعقلانيا لا يجعله تعسفيًا. لن يكون الأمر مثل الانتقاء، بشكل عشوائي، أحد شيئين متشابهين تمامًا. اعتقد سيدغويك أنّه عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الذاتية، لا يُمكننا أن نمتلك سببًا إضافيًا لاتباعه أيًا منهما. لقد زعمت أننا نستطيع ذلك.

لنعد الآن إلى الاستنتاج المماثل والذي مفاده أنّه عندما تتعارض نحا مع صا، لا واحدة تهزم الأخرى. وفق هذا الاستنتاج، عندما تتعارض هاتان النظريتان، سيكون من العقلاني اتباعها أيًا منهما.

أدّعي هنا ما انتقدت به هيوم في شأن ادعائه حول الصراع بين صا والأخلاق. إذا كانت النتيجة تعادلًا، فسيكون ذلك أكثر ضررًا بإحدى هاتين النظريتين. إنّه أكثر ضررًا بـ صا. وذلك لأنّ صا، من بين هاتين النظريتين، تحتاج إلى أن تنتقد أكثر. إننا نميل بشكل طبيعي إلى القيام بما نعلم أنّه سيحقق غاياتنا الحاضرة بشكل أفضل. لسنا متأكدين من فعل ذلك. توجد العديد من الطرق التي يُمكن أن نفشل بها في فعل، وفق نظرية غاية الحاضر، ما لدينا أقوى سبب لفعله. غير أننا إذا لم نؤمن بأننا نسلك بطريقة غير عقلانية، فهذه هي النظرية، من بين النظريتين، التي من المحتمل أن نتبناها.

قد أتصرف بطريقة ما لأنني أعتقد أنّه سيكون من غير العقلاني عدم فعل ذلك. بتعبير سيدغويك، يمكن أن يكون «السبب العملي» بحد ذاته «دافعًا». لا نحتاج إلى أن نقرر ما إذا كان هذا صحيحًا فقط لأن لديّ رغبة في عدم التصرف بطريقة غير عقلانية. من الواضح أنّه قد تكون لدي هذه الرغبة، مما سيمكّن معتقداتي حول العقلانية من التأثير على أفعالي. لنفترض أنّه يُمكنني إمّا (1) أن أفعل ما هو أفضل لتحقيق -في ذلك الوقت، وأنا على دراية بالوقائع وأفكر بوضوح- أكثر ما أريده أو أقدره، أو (2) أن أفعل ما سيكون في مصلحتي الشخصية على المدى الطويل. ولنفترض أنّني

أعتقد أنّه عندما تتعارض صا ونحا، لا تنتصر أي منهما. أعتقد أنّه في مثل هذه الحالة، سيكون من العقلاني فعل إمّا (1) أو (2). إذا اعتقدت أنّه لن يكون أيٌ من الفعلين غير عقلاني، فواضح ما الذي سيكون من المرجح أكثر أن أفعله. سيكون من المرجح أكثر أن أفعل ما يحقق بشكل أفضل، في زمن الفعل، ما أريده أو أقدره أكثر. عندئذ لن أتبنى صا، بل نحا.

أفترض بدلًا من ذلك أنّني أعتقد أنّه عندما تتعارض النظريتان صا ونحا، تهزم الأولى الثانية. فبدلًا من (صا13) أقبل الدعوى الأكثر جرأة (صا12). حينها سأفعل (2) بدلًا من (1). لدي رغبة ليس في التصرف بطريقة غير عقلانية، وأعتقد الآن أن (1) ستكون غير عقلانية، لأنها ستكون أسوأ بالنسبة إلي. وهكذا قد يقودني إيماني بالعقلانية إلى تبني صا.

قد يتم الاعتراض بالقول: إذا فعلت الآن (2) لأنني أعتقد أن (2) وحدها عقلانية، لا يزال يتعين عليّ التصرف بناء على رغبتي الأقوى، أو أن أفعل ما هو أفضل لتحقيق رغباتي الحاضرة. إن هذه الدعوى مثيرة للجدل. إذا صدقت، فستتوافق النظريتان هنا. ولكن هذا سيصدق فقط لأنني أومن بالمصلحة الذاتية بدلًا من نظرية غاية الحاضر. ستتعارض النظريتان لو كنت أؤمن بنظرية غاية الحاضر، أو اعتقدت أن لا نظرية منهما تهزم الأخرى.

عندما تتعارض النظريتان، سنميل بشكل طبيعي إلى القيام بما يحقق غاياتنا الحاضرة على أفضل وجه. وهذا هو السبب وراء حاجة نظرية المصلحة الذاتية، من بين النظريتين، إلى تقديم دعوى أكثر جـرأة. إنّها بحاجة إلى الادّعاء بأنه سيكون من غير العقلاني بالنسبة إليّ أن أفعل ما يحقق غاياتي الحاضرة على أفضل وجه، عندما أعلم أن فعلي سيكون أسوأ بالنسبة إلي. إذا كنت أعتقد أن ذلك سيكون غير عقلاني، فقد أنقاد حينئذ إلى فعل ما هو أفضل بالنسبة إلي. في حين إذا اعتقدت أن أيًا من الأفعال لن يكون غير عقلاني، فسأميل بشكل طبيعي إلى فعل ما يحقق غاياتي الحاضرة على أفضل وجه. ينطبق هذا علينا جميعًا. إذ عندما لا تطالبنا رغبتنا بالتصرف بعقلانية، أو بتجنب اللاعقلانيّة، بأي من الطريقين، نكون أكثر عرضة لمحاولة القيام بما يحقق ما نريده أو نقدره في ذلك الوقت على أفضل وجه. لهذا السبب، إن ما يعتبر نظريًا تعادلًا، في صراع نظرية غاية الحاضر مع نظرية المصلحة الذاتية، هو بالنسبة إلى نظرية غاية الحاضر نصرٌ عمليٌ.

ج. العقلانية والنظريات المختلفة حول المصلحة الذاتية

أزعم (1) أنه، مقارنةً بالانحياز للمصلحة الشخصية للفرد، توجد العديد من الرغبات أو أنماط الاهتمام الأخرى التي لا تقل عقلانية. وأستنتج (2) أنّه إذا كان لدى شخص ما إحدى هذه الرغبات الأخرى، فلن يكون أقل عقلانية بالنسبة إليه أن يتصرف بناء على ذلك، حتى لو كان يعلم أن ذلك سيكون ضد مصلحته الشخصية.

إذا قبلنا (1)، يجب أن نقبل في النهاية (2). ولكني سأشرح الآن كيف يُمكننا، من خلال تغيير نظرتنا إلى المصلحة الذاتية، تأجيل قبول (2). يُمكننا تأجيل انتقالنا من صا إلى نحا.

يجب أن أصف خط الفكر الذي يبدأ من وجهة نظر بنثام. إذا قبلنا وجهة نظر أخرى، فسندخل خط الفكر هذا في مرحلة لاحقة. تجمع وجهة نظر بنثام صا مع نظرية مذهب اللذّة حول المصلحة الذاتية. من وجهة النظر هذه، إن ما يكون للشخص أقوى سبب لفعله هو ما يجعله سعيدًا قدر الإمكان.

تعتمد وجهة النظر هذه في كثير من الأحيان على صيغة الأنانية النفسية لمذهب اللذّة، أي الادّعاء بأن أكثر ما يريده كل شخص، أو أكثر ما يريده في ساعة هنيّة، هو أن يكون سعيدًا قدر الإمكان. إن هذه الدعوى خاطئة. إذ لدينا في كثير من الأحيان رغبة أخرى، والتي ستظل أقوى رغباتنا حتى بعد تروٍّ هادئ.

قد يكون تحقيق أو السعي إلى تحقيق مثل هذه الرغبات الأخرى مصدر سعادتنا الرئيس. ولكن بما أن هذه رغبات في شيء آخر غير سعادتنا، فإنّ التصرف بناء على هذه الرغبات سيجعلنا في بعض الأحيان أقل سعادة. من المرجح أن يصدق هذا عندما لا نعرف أبدًا ما إذا كانت هذه الرغبات قد تحققت، لكنّه غالبًا ما يصدق حتى عندما نعرف ذلك.

من وجهة نظر بنثام، من غير العقلاني في مثل هذه الحالات التصرف بناء على هذه الرغبات. لن نقبل هذه الدعوى إلّا إذا اعتقدنا أن هذه الرغبات غير عقلانية. يعتقد بعض الناس ذلك. لكننا قد نختلف في شأن العديد من مثل هذه الرغبات.

من المرجح أن نختلف في شأن الرغبة في سعادة الآخرين. لو كانت هذه هي الرغبات الأخرى الوحيدة التي اعتقدنا أنّها ليست غير عقلانية، فإننا نختلف مع بنثام ليس حول المصلحة الذاتية، بل حول العقلانية.

وبما أن موضوع هذه الرغبات يظل هو سعادة شخص ما، فسنستمر في قبول نظرية مذهب اللذة حول المصلحة الذاتية. لكننا سنعدل صا. سندعي أنّه ليس من غير العقلاني التضحية بسعادتنا عندما نستطيع بذلك منح سعادة أكبر للآخرين. كان هذا رأي سيدغويك.

لنفترض، بعد ذلك، أننا نعتقد أن مجموعة أوسع بكثير من الرغبات ليست غير عقلانية. إنّها الرغبات التي يكون موضوعها هو سعادة لا أحد. قد توجد فئة كبيرة من الرغبات التي تعتمد على أحكام قيّمة أو مُثُل عُليا معينة. لكن المبحث 60 يظهر أن يجب رفض صا عند معالجتها لهذه الرغبات. توجد فئة كبيرة أخرى أسميها **رغبات الإنجاز**. إنّها الرغبات في النجاح في عمل ما نحاول القيام به في عملنا أو في أوقات فراغ أكثر نشاطًا. ومن ثَمّ، قد يرغب بشدة فنان أو بستاني أو نجار أو مبدع من أي نوع في جعل ابتكاره جيدًا قدر الإمكان. قد تكون أقوى رغباته هي إنتاج تحفة فنية، في الرسم، والزهور، أو الخشب، أو الكلمات. وقد يرغب العالم، أو الفيلسوف، بقوة في تحقيق اكتشاف حاسم، أو تقدم فكري.

قد تكون هذه الرغبات قائمة بذاتها، إذ لا تكون وسائل لتحقيق رغبات أخرى. وقد يصدق أننا إذا حققنا هذه الرغبات، يعزز ذلك في غالب الأحيان سعادتنا أو سعادة الآخرين. لكن هذا ليس موضوع هذه الرغبات. توجد العديد من الحالات أيضًا، مثل السعي وراء أنواع معينة من المعرفة، حيث لا يؤدي تحقيق هذه الرغبات إلى جعل الآخرين سعداء. (عادة قد نرغب أيضًا، ليس في تحقيق هذه الرغبات فقط، بل في الاعتراف بإنجازاتنا. قد نريد الشهرة، لكن هذه رغبة منفصلة، وقد تكون أضعف. وقد نرغب في الاعتراف فقط لأنه من دونه، لن نكون على يقين من أننا حقًا أنجزنا تحفة فنية، أو حققنا اكتشافًا أساسيًا).

خلال محاولة تحقيق رغبات الإنجاز هذه، سنجعل أنفسنا في بعض الأحيان أقل سعادة. يُمكن أن يصدق هذا حتى لو علمنا أن هذه الرغبات في طور التحقق. وهكذا عرفت جورج إليوت (George Eliot) أنّها كانت روائية ناجحة، لكنها كانت غير راضية دائمًا عما حققته حتى ذلك الحين[1]. قد لا يكون الكدح من أجل الإنجاز من نوع الكدح الذي يكون في حد ذاته جائزته الخاصة، بل يكون محنة.

لنفترض أنّنا قرّرنا أن بعض رغبات الإنجاز ليست غير عقلانية. نخلص إلى

(1) انظر هايت (HAIGHT)، في مواضع متعددة.

أنّه ليس من غير العقلاني التصرف بناء على هذه الرغبات، حتى عندما نعرف أن هذا سيجعلنا أقل سعادة ولن يمنح الآخرين سعادة أكبر. (لن يصدق هذا على الروائي الناجح، ولكنه قد يصدق على عالم ناجح، أو فيلسوف). بما أننا قررنا أن هذه الأفعال ليست غير عقلانية، لدينا الآن مسوغات لرفض ليس وجهة نظر بنثام فقط، بل وجهة نظر سيدغويك أيضًا. لدينا مسوغات لرفض كل وجهة نظر تكون إمّا صيغة اللذة لـ صا، وإمّا تتضمنها.[1]

يوجد احتمالان: يُمكننا تغيير نظرتنا إلى العقلانية، والانتقال من صا إلى نحا، أو تغيير نظرتنا إلى المصلحة الذاتية. يُمكن أن ننتقل من نظرية مذهب اللذة إلى نظرية تحقيق الرغبة.

وفق نظرية تحقيق الرغبة، قد لا يكون فعلنا ما يجعلنا أقل سعادة ضد مصلحتنا. يعد تحقيق رغبة قوية الآن بشكل مباشر ضمن مصالحنا، سواء كان ذلك يجعلنا سعداء أم لا. خلال كدح العالم أو الفيلسوف لحل مشكلته قد يكون، باستثناء حالات نادرة، تعيسًا. وقد يصدق أنّه متى كدح بشدّة أقل، سيكون أقل تعاسة. قد توجد هنا تضحية حقيقية بسعادته. غير أنّه إذا كان يحقق أقوى رغباته، فيمكننا الآن أن ندعي أنّه لا يتصرف ضد مصالحه. قررنا أنّه ليس من غير العقلاني التصرف وفق رغبات

---

(1) قد يقدم الاعتراض التالي: «أنت تعتقد (1) أن الرغبات في الإنجاز ليست غير عقلانية، و(2) بذلك ليس من غير العقلاني التصرف بناء على هذه الرغبات، حتى بتكلفة معروفة على حساب سعادتنا. وتدعي أن هذه المعتقدات مسوغات لرفض وجهة نظر سيدغويك. لكن الأمر ليس كذلك. سنكون أكثر سعادة إذا كانت لدينا رغبات قوية في أشياء أخرى غير سعادتنا أو سعادة الآخرين. سنكون، بشكل عام، أكثر سعادة إذا كانت لدينا الكثير من الرغبات في الإنجاز. يصدق ذلك على الرغم من أن هذه الرغبات ستقودنا أحيانا إلى جعل أنفسنا أقل سعادة. بالنظر إلى هذه الحقائق، يلزم عن وجهة نظر سيدغويك ادّعاءات تتوافق مع معتقديك (1) و(2). يلزم عن وجهة نظر سيدغويك (3) أنّه من العقلاني بالنسبة إلينا أن نتسبب في امتلاكنا لرغبات الإنجاز أو الاحتفاظ بها. ويلزم عنها (4) عندما نتصرف بناء على هذه الرغبات، بتكلفة معروفة على حساب سعادتنا الخاصة، فإن هذه الأعمال لا تثبت لنا أنّها غير عقلانية. وذلك لأننا نعمل وفق الرغبات التي سيكون من غير العقلاني بالنسبة إلينا أن نتسبب في فقدانها».

يعتمد هذا الاعتراض، الذي اقترحه ب. هوكر (B. Hooker)، الادّعاءات التي قدمتها في الفصل الأول. ويقلل من مسوغات رفضنا لوجهة نظر سيدغويك، لكنه لا يزيل هذه المسوغات. سيكون هذا واضحا إذا تذكرنا اثنين من استنتاجاتي الأخرى. بينت (5) أن رغباتنا لا يثبت أنّها عقلانية بواسطة حقيقة أنّه كان من العقلاني بالنسبة إلينا أن نتسبب في امتلاك هذه الرغبات. وبينت (6) أن أفعالنا لا يثبت أنّها عقلانية بواسطة حقيقة أنّه نظرًا لأننا نعمل وفق مثل هذه الرغبات، فإننا لسنا غير عقلانيين. وتم توضيح (5) و(6) في الحالة المتخيّلة حيث تفجرنا معًا إلى أشلاء لأنني تجاهلت تهديدك. في هذه الحالة كان من العقلاني بالنسبة إليّ أن أتسبب في امتلاكي الرغبة غير العقلانية في تجاهل تهديدك. وعندما تصرفت بناء على هذه الرغبة كان **فعلي** غير عقلاني على الرغم مَن أنّه يُمكن الادّعاء بأنني لم **أكن** كذلك.

عندما نتذكر (5) و(6)، نرى لماذا لا تزال لدينا مسوغات لرفض وجهة نظر سيدغويك. يلزم عن هذا الرأي أنّه من العقلاني بالنسبة إلينا أن نتسبب في امتلاك رغبات في الإنجاز أو الاحتفاظ بها. لكن هذا لا يستلزم اعتقادنا بأن هذه الرغبات عقلانية. يلزم عن وجهة نظر سيدغويك أيضًا أنّه عندما نتصرف وفقًا لهذه الرغبات، بتكلفة معروفة على حساب سعادتنا، فإننا لسنا غير عقلانيين. لكن هذا لا يستلزم اعتقادنا بأن هذه **الأفعال** ليست غير عقلانية. ومن وجهة نظر سيدغويك، يجب الادّعاء بأن هذه الأفعال، مثل تجاهلي لتهديدك، ليست عقلانية. بما أننا نعتقد أن هذه الأعمال ليست غير عقلانية، فلدينا مسوغات لرفض وجهة نظر سيدغويك.

الإنجاز تلك، حتى عندما يجعلنا ذلك أقل سعادة. الآن وقد غيّرنا نظرتنا إلى المصلحة الذاتية، لم يعد هذا القرار يمنحنا مسوغات لرفض صا.

كما يوضح هذا المثال، إذا انتقلنا من نظرية مذهب اللذة إلى نظرية تحقيق الرغبة، فإننا أقل حاجة إلى الانتقال من صا إلى نحا. وذلك لأنّ صا ونحا، بالنظر إلى هذا الانتقال، تتوافقان في غالب الأحيان. لكنهما تظلان نظريتين مختلفتين. يتعلق الفرق الأساس مرة أخرى بالزمان. إذا سلمنا بنظرية تحقيق الرغبة، فستدّعي صا أن ما لدى كل شخص أقوى سبب لفعله هو أفضل ما يُمكن أن يحقق جميع رغباته طوال حياته، أو يُمكنه من تحقيقها. تأخذ في الحسبان رغباته المستقبلية بقدر رغباته الحالية. لكن نحا تلتمس رغبات الشخص الحاضرة فقط -ما يفعله أو يريده، بعد تروٍّ مثالي، في زمن الفعل.

غالبًا ما تتوافق صا ونحا. توجد العديد من الحالات التي لا يتعارض فيها ما يحقق رغبات شخص ما الراهنة بشكل أفضل مع تحقيق رغباته المستقبلية. وقد يصدق أن تكون أقوى رغبات شخص ما هي نفسها طوال حياته. ولكن على الرغم من أن صا ونحا تتوافقان في كثير من الأحيان، فإنه توجد أيضًا العديد من الحالات التي تتعارضان فيها.

تتضمن بعض هذه الحالات أشخاصًا لا يهتمون بمستقبلهم البعيد. لكنني أفترض الآن، ولأغراض المناقشة، أننا أدنّا الانحياز إلى القريب. إننا ننظر في صيغة نحا التي تدّعي أن الفاعل العقلاني يجب أن يكون، عند اهتمامه بنفسه، مهتمًّا بالقدر نفسه بكل مستقبله. برغم أن نحا تعرض هذه الدعوى، فإنّها غالبًا ما تتعارض مع صا. وهذا صحيح بشكل أساس لأنّه، في حالة العديد من الناس، لا تستمر بعض أقوى رغباتهم طوال حياتهم. تكون أقوى رغبات كثير من الناس طويلة الأمد. لكن عددًا قليلًا من الناس من تظل رغباتهم القوية هي نفسها دائمًا. ومن ثَمّ قد تكون رغباتي في الإنجاز هي نفسها طوال حياتي، لكنني قد أحب في أوقات مختلفة أشخاصًا مختلفين، وأؤيد حملات سياسية مختلفة. أو ربما أحب دائمًا الأشخاص نفسهم وأؤيد الحملات نفسها، في حين تكون لديّ في أوقات مختلفة رغبات إنجاز مختلفة. في كلتا الحالتين، قد تتعارض نحا مع صا. ما يُمكن أن يحقق رغباتي الراهنة بشكل أفضل قد لا يتوافق مع ما يُمكن أن يحقق، أو يُمكنني من تحقيق، كل رغباتي بشكل أفضل طوال حياتي.

في مثل هذه الحالات، تدعي صا أنّه سيكون من غير العقلاني بالنسبة

إلي أن أفعل ما هو أفضل لتلبية رغباتي الراهنة. لكن إذا كانت هذه رغبات لأنواع معينة من الإنجاز، فقد جزمنا أنّها ليست غير عقلانية، وأنه ليس من غير العقلاني التصرف بناء عليها. لذلك لدينا مسوغات جديدة لرفض صا.

كما كان الحال من قبل، لدينا بديلان. يُمكننا تغيير نظرتنا إلى العقلانية، والانتقال من صا إلى نحا. أو يُمكننا مرة أخرى تغيير نظرتنا إلى المصلحة الذاتية. يُمكن أن ننتقل من تحقيق الرغبة إلى نظرية قائمة الأهداف.

وفقا لهذه النظرية، إن بعض الأشياء جيدة أو سيّئة بالنسبة إلينا مهما كانت رغباتنا. قد يكون أحد الأشياء الجيدة أنواع معينة من الإنجاز. قد يكون من الأفضل بالنسبة إلي، وفق نظرية قائمة الأهداف، أن أحقق رغبتي في الإنجاز، حتى لو أدى ذلك إلى أن تتحقق رغباتي طوال حياتي، بشكل عام، على نحو سيّئ. جزمنا أن التصرف بهذه الطريقة ليس غير عقلاني. الآن وقد غيرنا نظرتنا إلى المصلحة الذاتية، لم يعد هذا القرار يمنحنا مسوغات لرفض صا.

عندما انتقلنا من نظرية مذهب اللذة إلى نظرية تحقيق الرغبة، قلّلَ ذلك من التعارض بين صا ونحا لكنه لم يُزِله. لا يُمكننا تقديم دعوى محددة حول الانتقال من تحقيق الرغبة إلى نظرية قائمة الأهداف. إذا قمنا بهذه الخطوة، فسيؤدي ذلك إلى **تغيير** الحالات التي تتعارض فيها صا مع نحا. ومن الأمثلة على ذلك الحالة المعطاة توا. ولكن لا توجد مسوغات واضحة للادّعاء بأننا، إذا قمنا بهذه الخطوة، ستوجد حالات **أقل** تتعارض فيها صا ونحا.

يعتمد عدد المرات التي تتعارض فيها صا ونحا على محتويات قائمة الأهداف. والسؤال المهم هنا هو هل تتوافق صا ونحا دائمًا وفق نظرية قائمة الأهداف. أعتقد أن هذا لن يكون صحيحًا وفق أي صيغة معقولة لهذه النظرية. إذ قد تكون بعض أنواع الإنجاز، وفق نظرية قائمة الأهداف، لإحدى الأشياء المفيدة لنا، والتي تجعل حياتنا تتحسن. ولكن ستوجد العديد من الأشياء الأخرى المفيدة لنا، مثل الحب المتبادل بين شخصين راشدين، وإنجاب الأطفال وحبهم، وتطوير مجموعة كاملة من القدرات، والوعي بجميع أنواع الجمال. قد يصدق أنّه من أجل تحقيق رغبتي في الإنجاز، أضطر إلى حرمان نفسي من معظم الأشياء الأخرى المفيدة لي. وبذلك ربما أفعل ما سيكون في مجمله، وفق نظرية قائمة الأهداف، أسوأ بالنسبة إلي. ولكن بما أنّني أحقق هذه الرغبة في الإنجاز، فقد جزمنا بأنني لا أتصرف بطريقة غير عقلانية. ومن ثمّ لدينا مسوغات جديدة لرفض صا.

خلال النقطتين السابقتين في مسار هذا التفكير، كانت لدينا بدائل. يُمكننا تغيير نظرتنا إمّا إلى العقلانية، وإمّا إلى المصلحة الذاتية. عند النقطة التي وصلنا إليها الآن، **لم تعد لدينا بدائل**. يوجد الآن استنتاج واحد فقط يُمكن استخلاصه. لا يُمكننا إجراء تغيير آخر في نظرتنا إلى المصلحة الذاتية، بل يجب علينا تغيير وجهة نظرنا حول العقلانية. يجب أن نرفض صا ونقبل نحا. وكما زعمت، إذا كنا نعتقد أن الرغبات الأخرى ليست أقل عقلانية من الانحياز لمصلحة الفرد، فيجب في النهاية أن نرفض نظرية المصلحة الذاتية.

عندما نرفض هذه النظرية، نفقد حافزنا لتغيير نظرتنا إلى المصلحة الذاتية. لذلك يجب أن نعيد النظر في هذه التغييرات.

لقد بدأت بافتراض أننا نقبل نظرية مذهب اللذة، معتقدين أنّه ليس من مصلحتنا أن نكون أقل سعادة. إليك مثال مختلف. أراد تورنر (Turner) أن تعرض لوحاته معًا في معرض منفصل. لنفترض أننا قررنا أنّه لم يكن من غير العقلاني بالنسبة إلى تورنر محاولة التأكد من تحقيق هذه الرغبة، حتى لو كان ذلك على حساب سعادته. لا يُمكننا الدفاع عن هذا الاعتقاد، بينما نقبل صا، إلا إذا انتقلنا من نظرية مذهب اللذة إلى نظرية تحقيق الرغبة. عندئذ يُمكننا الادّعاء بأن تحقيق رغبة تورنر سيكون في مصلحته، على الرغم من أنّه يجعله أقل سعادة. مما يسمح لنا بأن ندعي أنّه عند محاولة تورنر تحقيق هذه الرغبة، على حساب سعادته، لم يكن يتصرف بطريقة غير عقلانية. لكننا مضطرّون إلى استنتاج أنّه من خلال رفضنا عرض لوحات تورنر في معرض منفصل، نتصرف الآن، بعد أكثر من قرن من وفاته، ضد مصالح تورنر، أو نفعل شيئا سيّئًا بالنسبة إليه. وقد نجد هذه الدعوى غير معقولة. ومن ثَمّ تكون لدينا معتقدات متضاربة.

يختفي التعارض إذا تخلّينا عن صا. يُمكننا الآن أن ندّعي **في الوقت نفسه** أن تورنر لن يكون غيرَ عقلاني لو تصرّف ضد مصالحه خلال محاولة إثبات وجود معرض لتورنر، وأن رفضنا بناء مثل هذا المعرض، لا يؤذي الآن تورنر، ولا يسيء إليه.

ينطبق استدلال مماثل، ولكن بقوة أكبر، على اختيارنا بين صيغتي نظرية تحقيق الرغبة: الصيغة غير المقيدة، ونظرية النجاح. لا يُمكننا أن ندّعي بشكل معقول أن تحقيق **جميع** رغباتي يكون في صالحي. تذكّر الحالة حيث، بعد رحلة القطار، أتعاطف مع امرأة غريبة، وأرغب بشدة في أن تنجح. ليس من المعقول الادّعاء بأنه إذا نجحت هذه المرأة الغريبة التي

لا أعرفها، في ما بعد، فذلك أمر جيد بالنسبة إلي. من المعقول أن ندّعي أن الأفضل بالنسبة إلي هو فقط أن تسير حياتي بالطريقة التي أعيشها أو أريد أن تسير عليها. إذا استندنا إلى هذه الصيغة المقيدة من نظرية تحقيق الرغبة -نظرية النجاح- فسيوجد المزيد من الحالات حيث سأفعل، من خلال العمل وفق رغباتي الراهنة، ما هو أسوأ بالنسبة إلي. ستكون هي الحالات التي لا تتعلق فيها رغباتي بحياتي. إذا كنا نعتقد أن بعض هذه الرغبات ليست غير عقلانية، فيجب أن نعتقد أنّه ليس من غير العقلاني التصرف بناء عليها. إذا قبلنا صا، فربما نكون بذلك قادرين على قبول نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة حول المصلحة الذاتية. فقط وفق هذه النظرية يكون تحقيق هذه الرغبات في مصلحتي. ولكن إذا كانت هذه الرغبات لا تتعلق بحياتي، ولم أكن أدرك مطلقًا أنّها قد تحققت، فقد نجد صعوبة في تصديق أن تحقيق هذه الرغبات سيكون جيدًا بالنسبة إليّ. قد تكون لدينا مرة أخرى معتقدات متضاربة.

يختفي التعارض مرة أخرى إذا انتقلنا من صا إلى نحا. يُمكننا الآن أن ندعي أنّه ليس من غير العقلاني أن أتصرف بناء على هذه الرغبات، حتى لو كان ذلك سيكون سيّئًا بالنسبة إلي. وبما أننا رفضنا صا، فقد فقدنا دافعنا للادّعاء غير المعقول بأنه إذا لم تكن هذه الرغبات غير عقلانية، فإن تحقيقها سيكون جيدًا بالنسبة إليّ. لقد فقدنا دافعنا لقبول نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة حول المصلحة الذاتية. ويمكننا الانتقال إلى نظرية النجاح المعقولة أكثر[1].

د. دماغ نيغيل

يعتقد نيغيل أن وجوده، في الأساس، هو دماغه. يقدم ثلاث حجج على اعتقاده هذا. عرضها في مسودة غير منشورة، والتي قد ينقحها، ولكن حتى في هذه المسودة، تسترعي تلك الحجج الاهتمام. سأقتبس من هذه المسودة.

تعتمد حجتان لنيغيل وجهة نظر حول المعنى والمرجع والضرورة. تحوز المواضيع التي نحيل عليها على بعض الخصائص **الجوهرية**، أي الخصائص

(1) يبرز سؤال الآن حول الأهمية الأخلاقية لرغبات الفاعل التي نعتبرها ليست غير عقلانية، على الرغم من أن تحقيقها ليس في مصلحته أو في مصلحة أي شخص آخر. ما الوزن الأخلاقي الذي يجب أن نعطيه لتلك الرغبات؟ إذا اعتقدنا أنّه يجب أن نعطي وزنًا ما لتحقيق هذه الرغبات، فلا يُمكننا أن نلتمس مبدأ الإحسان المألوف لدينا. يجب أن نلتمس مبدأ آخر. قد ندعي بدلًا من ذلك أن بعض أنواع الرغبة، بينما تقدم أسبابًا وجيهة لتصرُّف الشخص صاحب هذه الرغبة، لا تقدم أسبابًا أخلاقية للآخرين. هذا هو الرأي المقترح في نيغيل (3)، ص ص. 121-126.

التي يجب أن تمتلكها هذه المواضيع، والتي متى افتقرت إليها، لا يُمكنها أن توجد. تكون بعض الخصائص جوهرية بسبب معاني كلماتنا. ومن ثَمَّ، نظرًا لما يعنيه «المثلث»، فمن الخصائص الجوهرية للمثلثات أن لها ثلاثة أضلع. في حين توجد طريقة مختلفة يُمكن أن يكون بها، وفق الرأي الذي سأناقشه الآن، للأشياء خصائص جوهرية. إنَّها ليست خصائص جوهرية بسبب معاني كلماتنا. **نكتشف** هذه الخصائص الجوهرية عندما نكتشف حقائق حول ما نشير إليه. وفق وجهة النظر هذه اكتشفنا، على سبيل المثال، أن الخاصية الجوهرية للذهب هي كونه يمتلك العدد الذري 79. يجب أن تكون كل مادة لها هذا الرقم ذهبًا، ولا يُمكن لأي مادة من دون هذا الرقم أن تكون ذهبًا. لم يكن هذا جزءًا من معنى كلمة «ذهب»[1].

ما الذي نشير إليه عندما نستخدم كلمة «شخص» وكلمة «أنا»؟ يقول نيغيل: «ما **أنا** عليه هو أي شيء **في الواقع** ما يجعل الشخص (ت. ن) قادرًا على تحديد هويته وحالاته العقلية وإعادة تحديدهما». ما أنا عليه هو ما يفسر الاستمرارية النفسية لحياتي العقلية. وبالمثل يزعم نيغيل أن هذا يترك التفسير مفتوحًا بشأن هذه المسألة. إذا كان حامل الاستمرارية هو الأنا الديكارتية، فهذا ما أنا عليه في الحقيقة. يتابع: «إذا كانت، من ناحية أخرى، بعض حالات وأنشطة دماغي ترتكز على القدرة العقلية، فإن هذا الدماغ في تلك الحالات... هو ما أنا عليه، ولا يُمكن تصور بقائي على قيد الحياة بعد تدمير دماغي. ومع ذلك، قد لا **أعرف** أنَّه لا يُمكن تصوره، لأنني قد لا أعرف **شروط** هويتي الخاصة». وكما كتب لاحقًا: «عند محاولة تصوُّر بقائي بعد تدمير دماغي، لن أنجح في الإشارة إلى **نفسي** في مثل هذه الحالة إذا كنتُ في الحقيقة دماغي».

إن نيغيل ذو نزعة اختزالية. إذ يوافق على أن هُويّة الشخص لا تنطوي على «حقيقة أخرى»، التي في كل حالة يُمكن تصورها إمَّا توجد بشكل تام وإمَّا لا توجد بتاتًا. تنطوي هُويّة الشخص فقط على الاستمراريتين الجسدية والنفسية. لكن على الرغم من أن وجهة نظر نيغيل اختزالية، فإنَّها تختلف بطريقتين عن وجهة النظر التي أدافع عنها أنا وآخرون. ما يهم بالأساس، وفق هذا الرأي، هو العلاقة عل، أي الاستمرارية النفسية والترابط. أما من وجهة نظر نيغيل، فما يهم هو هُويّة الشخص. ولأنه يعتقد أنَّه هو دماغه، فإنه يعتقد أن ما يهم في الأساس هو استمرار وجود هذا الدماغ.

(1) انظر كريبكه في مواضع شتى. تم تطوير هذا الرأي أيضًا في العديد من المقالات، من قبل هـ. بوتنام (H. Putnam).

قد يبدو هذا خلافًا حول الحالات التخيّلية فقط. إذ لا توجد حالات حقيقية حيث توجد استمرارية نفسية دون استمرار وجود الدماغ نفسه. لو كان الخلاف يتعلق بالحالات الوهمية فقط، لكان من الصعب أن يستحق النقاش. لكن هذا الخلاف يشمل أيضًا الحالات الحقيقية وحياتنا. من وجهة نظري، تسري إحدى العلاقتين التي تهم، أي الترابط النفسي، على مر الزمن بدرجات منخفضة. إنّها مقدمة أساسية في حجتي، في الفصل 14، ضد نظرية المصلحة الذاتية. ستُقوِّض هذه الحجة متى صدقت وجهة نظر نيغيل. إن استمرار وجود الدماغ نفسه، في حياتنا الفعلية، ليست مسألة درجة.

تحتاج هذه الدعوى إلى تعديل واحد. يترك نيغيل مسألة مهمة مفتوحة. لنعد النظر في مثال ويليامز، حيث يتلاعب الجراح بدماغي من أجل إزالة كل استمرارية نفسية. هل سيكون الشخص الناتج هو أنا؟ على الرغم من أنّه قد تم التلاعب بدماغي، فإنّه من الواضح أنّه الدماغ نفسه تمامًا. إذا كنت دماغي، فسأظل موجودًا. ولكن في إحدى الملاحظات المذكورة أعلاه، يشير نيغيل إلى أن ما أنا عليه ليس دماغي فقط، بل دماغي في **حالات معينة**. ربما هذه هي الحالات التي توفر الاستمرارية النفسية. وفق هذه الصيغة من رأيه، لن أكون موجودًا في نهاية مثال ويليامز.

يمكن إعادة التعبير عن صيغتي وجهة نظر نيغيل على النحو التالي: وفق الصيغة الأبسط، ما أنا عليه هو ما يتسبب في استمراري النفسي عادة. لكنني سأكون هذا الشيء حتى عندما لا يتسبب في الاستمرارية النفسية. لقد اكتشفنا أن ما أنا عليه هو دماغي. في نهاية مثال ويليامز، أزال الجراح الاستمرارية النفسية تمامًا. لكن بما أن دماغي سيظل موجودًا، فسأظل موجودًا.

ووفق الصيغة الأقل بساطة لوجهة نظر نيغيل، ما أنا عليه هو ما يسبب استمراريتي النفسية، في الحالات الخاصة التي تجعل هذا هو السبب. وفق هذه الصيغة من وجهة النظر، لا تنطوي هويتي على استمرار وجود دماغي فقط، بل تنطوي على الاستمرارية النفسية أيضًا. تتوافق هذه الصيغة مع وجهة نظر نوقشت أعلاه: المعيار النفسي الضيق الذي يعتمد الاستمرارية النفسية مع سببها الطبيعي.

وحدها الصيغة الأولى من وجهة نظر نيغيل لا تتفق في الحالات الفعلية مع الرأي الذي أدافع عنه. هل يجب علينا قبول هذه الصيغة من وجهة النظر؟ يعتمد هذا جزئيًا على ما إذا كان نيغيل يصف بشكل صحيح معنى كلمتي «الشخص» و«أنا». يوجد تعقيد آخر. يقدم نيغيل ادّعاءين حول ما

يعنيه هو وآخرون بكلمة «أنا». يكمن الأول في أنّه يستعمل «أنا» للإشارة إلى أي شيء يفسر استمراريته النفسية. ويكمن الثاني في استعماله «أنا» للإشارة إلى «ذات غير ملاحظة» لتجاربه.

أبدأ بالدعوى الثانية التي يصعب نفيها. أنا لست سلسلة من الأفكار والأفعال والخبرات. أنا مفكر أفكاري، وفاعل أفعالي. أنا ذات كل تجاربي، أو الشخص الذي لديه هذه التجارب.

يزعم نيغيل أنّه عندما أستعمل كلمة «أنا»، قاصدًا الإشارة إلى نفسي، ذات تجاربي، فأنا في الواقع أشير إلى دماغي. هل يجب علينا قبول هذه الدعوى؟

يجب أن نلاحظ أولًا أن محاولة الإشارة قد تفشل. لنسمِّ ما نحاول أن نشير إليه **المرجع المقصود**. قد يوجد شيء ما يناسب أحد معتقداتنا حول المرجع المقصود. ولكن هذا قد لا يكون كافيًا لجعله الشيء الذي نشير إليه. إذ قد يكون لدينا الكثير من المعتقدات الأخرى حول مرجعنا المقصود، والتي ستكون خاطئة عند تطبيقها على هذا الشيء. عندئذ لا نشير إلى هذا الشيء. وقد لا نشير إلى أي شيء[1].

أورد مثالًا واحدًا كالآتي: اعتقد الإغريق القدماء أن الإله زوس كان سبب البرق والرعد. لم يكن زوس موجودًا، ولم تشر كلمة «زوس» اليونانية إلى أي شيء. لا ينبغي لنا أن ندّعي أنّه بما أن الإغريق اعتقدوا أن زوس كان سبب البرق والرعد، وهذا السبب عبارة عن حالة كهربائية في السحب، فإن زوس حالة سحابة، وهذا ما أشارت إليه الكلمة اليونانية «زوس». لا تشبه حالة السحاب بتاتًا الإله لتكون المرجع للكلمة اليونانية «زوس».

عند استعمال كلمة «أنا»، أقصد الإشارة إلى ذاتي، ذات تجربتي. يعتقد نيغيل أنّه عند استعمال «أنا»، معظمنا لديه معتقدات خاطئة حول المرجع المقصود. حتى لو لم نكن على دراية بذلك، يعتقد معظمنا أن هُويّتنا يجب أن تُحدَّد. إذ نؤمن بأننا كائنات يجب أن يكون وجودها المستمر كل شيء أو لا شيء. سيكون هذا الاعتقاد صحيحًا لو أن كل واحد منا كان أنا ديكارتية. غير أن نيغيل يعتقد أنّه لا توجد مثل هذه الكائنات. لا توجد كائنات ذات صفات خاصة نعتقد أن ذات تجاربنا تمتلكها. ومن هذه الناحية، تكون الحالة شبيهة بحالة الكلمة اليونانية «زيوس». لكن نيغيل يدعي أنّه باستخدام

(1) غالبًا ما يعتمد ما نشير إليه على التاريخ السببي لجزء من لغتنا. لكن الأمر ليس كذلك دائمًا. والاعتبارات السببية من هذا النوع لا تبدو ذات صلة بالرأي الخاص الذي يقدمه نيغيل.

«أنا»، لا نفشل في الإحالة. فما تشير إليه «أنا» في الحقيقة هو دماغي. يعترف نيغيل أن أدمغتنا لا تمتلك الصفات الخاصة التي نعتقد أن ما أشير إليه بـ «أنا» يمتلكها. لكنّه في الوقت الذي تختلف حالة السحاب تمامًا عما يعتقد اليونانيون أن «زوس» يشير إليه، يدعي نيغيل أن أدمغتنا لا تختلف كثيرًا عما نعتقد أن «أنا» تشير إليه. وكما كتب، إن هذه «إحدى الحالات التي قد تكون فيها بعض أهم معتقداتنا حول مرجع أحد مفاهيمنا خاطئة، دون أن يلزم عن ذلك أنّه لا يوجد شيء من هذا القبيل».

هل يجب أن نقبل هذا الرأي؟ يعتقد نيغيل أننا لسنا كائنات موجودة بشكل منفصل، متميزة عن أدمغتنا وأجسادنا، وعن تجاربنا. ويبدو أنّه يعتقد أنّه إذا كانت كلمة «أنا» لا تشير إلى دماغي، فلا يوجد شيء آخر يُمكن أن تشير إليه. يجب أن يكون دماغي ذات تجربتي، لأنه في ظل غياب الأنوات الديكارتية، لا يوجد شيء آخر يُمكن أن يكون ذات تجاربي. وهكذا، بعد إنكار أننا كائنات موجودة بشكل منفصل، يسأل: (1) «لماذا لا نمضي قدمًا مع بارفيت ونتخلى عن مماثلة الذات **بذات** ما هو عقلي...»؟ ويجيب: (2) «أن الذات **الفعلية** هي ما يهم»، حتى لو لم تكن نوع الكائن الذي نميل إلى تصديقه. يفترض (1) أننا نتوقف، من وجهة نظر الاختزالية التي أدافع عنها، عن الاعتقاد بأن هناك ذوات تجارب. وتفترض (2) أن ذات التجارب هي الدماغ.

أُنكِر هذين الافتراضين معًا. من وجهة نظر الاختزال التي أدافع عنها، ليس الأشخاص كائنات موجودة بشكل منفصل. لا ينطوي وجود شخص ما سوى على وجود دماغه وجسمه، وعمل أفعاله، وحدوث حالاته العقلية وأحداثها. ولكن على الرغم من أن الأشخاص ليسوا كائنات موجودة بشكل منفصل، فإنّهم موجودون. والشخص كائن متميز عن دماغه أو جسده، وتجاربه المختلفة. إن الشخص كائن **له** دماغ وجسم وله تجارب مختلفة. يشير استخدامي للكلمة «أنا» إلى نفسي، أي إلى شخص معين، أو إلى ذات تجارب. وأنا لست دماغي.

قد تفيدنا العودة إلى تشبيه هيوم. يُمكن أن نكون اختزاليين بشأن الأمم، لكننا ما زلنا نعتقد أن الأمم موجودة، ونستطيع الإشارة إليها. ليست الأمة كائنًا موجودًا بشكل منفصل، أي شيء آخر غير مواطنيها والأرض التي يسكنونها. يكمن وجود الأمة فقط في وجود مواطنيها الذين يعملون معًا بطرق مختلفة فوق أراضيها. على الرغم من أن هذا كلما يتعلق بوجود الأمة، يُمكننا الإشارة إلى الأمم، وندعي أنّها موجودة. ومن

ثَمّ يُمكننا أن ندعي حقا أن فرنسا موجودة وأن فرنسا أعلنت الحرب على ألمانيا سنة 1939. وعلى النقيض من ذلك، لا توجد دولة تسمى روريتانيا. يُمكننا تقديم الدعاوى نفسها عن الناس. يوجد بعض الناس، ويمكن الإشارة إليهم، بينما لا يوجد آخرون أبدًا، ولا يُمكن الإشارة إليهم. أنا وتوماس نيغيل شخصان موجودان فعلًا، ويمكن الإشارة إلينا. لكننا لا نستطيع أن نشير إلى سلفي الروماني غير الموجود، ثيودوريكوس بيرفكتوس.

يحوز ادعائي التالي أهمية خاصة في هذه المناقشة. عندما نستعمل كلمة «فرنسا» للإشارة إلى أمة، فإننا لا نحيل على شيء آخر غير الأمة. إننا لا نحيل على حكومة هذه الأمة أو مواطنيها أو إلى أراضيها. يُمكن تبيان ذلك على النحو التالي: لو كانت «فرنسا» تحيل على الحكومة الفرنسية، ستتوقف فرنسا عن الوجود متى استقالت الحكومة وحدثت فترة من الفوضى. لكن هذا غير صحيح. إذ تستمر الأمم في الوجود خلال فترات لا توجد فيها حكومة. وبالمثل، لو أحالت «فرنسا» عام 1939 على أولئك الذين كانوا مواطنين فرنسيين آنذاك، فستتوقف فرنسا عن الوجود عندما يتوقف هؤلاء المواطنون عن الوجود. وهذا خطأ أيضًا. ولو كانت «فرنسا» تحيل على هؤلاء المواطنين، فلا بُدّ أن هؤلاء المواطنين هم الذين أعلنوا الحرب على ألمانيا. وهذا خطأ أيضًا. هناك استخدام لكلمة «فرنسا» التي تشير، ليس إلى الأمة ولكن إلى البلد، أو إلى أراضي هذه الأمة. عندما ندعي أن فرنسا جميلة، فإننا نشير إلى أرضها ومبانيها. في حين تحيل «فرنسا»، وفق الاستعمال الآخر، على الأمة، وليس على أراضيها. إذا كانت «فرنسا» تحيل على الأراضي الفرنسية، فلن تتوقف فرنسا عن الوجود إلا إذا توقفت تلك الأراضي عن الوجود. وهذا خطأ أيضًا. ما كان في ما مضى أراضي أمة بروسيا لا تزال موجودة، في حين أن بروسيا لم تعد موجودة.

كما تبين حالة الأمم، يُمكننا الإشارة إلى شيء ما على الرغم من أنّه ليس كائنًا موجودًا بشكل منفصل. وعند الإشارة إلى مثل هذا الشيء، لا نشير إلى مختلف الكائنات الأخرى المشاركة في وجوده. إذا كنا اختزاليين بشأن الأشخاص، فيمكننا تقديم دعاوى مماثلة حول استخدامنا للكلمة 'أنا'. يُمكنها أن تحيل على شخص أو ذات تجارب، على الرغم من أن الشخص ليس كائنًا موجوذا بشكل منفصل. وعندما نجزم بأن الشخص ليس كائنًا موجودًا بشكل منفصل، فإننا لسنا مجبرين على الاستنتاج بأن الشخص يجب أن يكون إمّا دماغه أو جسده كله. على الرغم من أن الأمم

ليست كائنات قائمة بشكل منفصل، فإننا لسنا مجبرين على الاستنتاج بأن الأمة يجب أن تكون إمّا حكومتها وإمّا مواطنيها وإمّا أراضيها وإمّا الثلاثة. فالأمة ليست هؤلاء الثلاثة. ويمكننا الإحالة على الأمم. وبالمثل، لسنا مجبرين على الاستنتاج بأن الشخص هو دماغه، أو جسده كله. ويمكننا الإحالة على الأشخاص[1].

أتفق مع نيغيل على أن معظمنا لديه معتقدات خاطئة حول المرجع المقصود بكلمة «أنا». يعتقد معظمنا أننا كائنات يجب أن يكون وجودها المستمر كل شيء أو لا شيء. قد يتم الاعتراض بأنه نظرًا لعدم وجود مثل هذه الكائنات، ينبغي أن نستنتج أن كلمة «أنا»، كما يستعملها معظمنا، تفشل في الإشارة، مثلما تفشل كلمة «زوس»في الإشارة. يُمكنني، كما فعل نيغيل، رفض هذه الدعوى. لا يحيل «زوس» لأن حال السحاب يختلف تمامًا عن الإله. إن الأشخاص من وجهة النظر الاختزالية يختلفون عن الأشخاص من وجهة النظر غير الاختزالية. لكنهم أكثر تشابهًا من الآلهة وحالة السحاب. لذلك يُمكنني أن أدعي وجود الأشخاص. وبما أن الأشخاص موجودون، وإن كان بطريقة مختلفة عن تلك التي نميل إلى تصديقها، ويمكن أن تنجح محاولاتنا للإشارة إلى الأشخاص. يُمكننا أن ندعي، مثل نيغيل، أن هذه إحدى الحالات التي لدينا فيها معتقدات خاطئة حول مرجعنا المقصود، دون أن يلزم عن ذلك أننا لا نشير إلى هذا الشيء.

بما أنّني شخصٌ موجود، يبدو أنّني أفضل مرشح لما يشير إليه استعمالي لـ«أنا». قد يرد نيغيل على النحو التالي: صحيح أن معظمنا يعتقد أننا كائنات موجودة بشكل منفصل. إن هذا الاعتقاد خاطئ من وجهة نظر الاختزالي، لكنه سيكون صحيحًا عند تطبيقه على دماغ الشخص. قد يُزعم أن ذلك يجعل دماغ الشخص **مرشحًا أفضل** لما يشير إليه استعماله لـ «أنا».

يوجد شيء ما في هذه الدعوى، لكنه ليس كافيًا في نظري. إذا استعملت كلمة «س» في محاولة للإشارة إلى الموضوع المسمى س، وكان س موجودًا، فإن الافتراض الطبيعي هو أنّني أشير إلى س. قد لا يكون هذا الافتراض معللًا إذا صدق معًا أن س تفتقر إلى **معظم** الخصائص التي أعتقد أنّها تمتلكها، وصدق أن كائنًا آخر ع لديه **معظم** هذه الخصائص. قد يعلل هذه الدعوى ما يلي: على الرغم من أنّني أحاول الإشارة إلى س، فإنّني في الواقع أشير إلى ع. عندما يستعمل شخص ما كلمة «أنا»، فإن مرجعه المقصود -ما

(1) انظر ملاحظات كريبكه المذكورة في الهامش 11 من الباب الثالث.

يحاول الإشـارة إليه- هو نفسه. قد يعتقد هذا الشخص أنّه كائن موجود بشكل منفصل، يختلف عن دماغه وجسده. سيصدق، كما يزعم نيغيل، أن المرجع المقصود لهذا الشخص يفتقر إلى إحدى الخصائص التي يعتقد أنّه يمتلكها، في حين أن كائنا آخر، أي عقله، يمتلك هذه الخاصية -أي كائنا موجودا بشكل منفصل (وإن لم يكن، بالطبع، متميزًا عن ذاته). غير أن دماغ الشخص ليس لديه معظم الخصائص التي يعتقد معظمنا أنّها لدينا. إذ ليس لديه، على سبيل المثال، وجودٌ مستمرّ يجب أن يكون كل شيء أو لا شيء، ولا هو غير قابل للتجزئة. عندما يستعمل معظمنا كلمة «أنا»، فإن أدمغتنا لا تشبه كثيرًا ما نعتقد أنّها مراجعنا المقصودة. يتعارض هذا مع الادّعاء بأنه عندما نستعمل كلمة «أنا»، فإننا نشير في الواقع إلى أدمغتنا. ما يعتبر في صالح هذه الدعوى هو أن أدمغتنا لديها إحدى الخصائص التي نعتقد خطأً أنّها لدينا، أي كوننا كائنات موجودة بشكل منفصل. لكنني أعتقد أن هذا لا يكفي لتعليل دعوى نيغيل. لا يكفي لإبطال الإجابة الطبيعية بأننا نشير إلى المرجع المقصود. عندما نستعمل كلمة «أنا»، فإننا نحاول الإشارة، لا إلى أدمغتنا، بل إلى ذواتنا. تمتلك أدمغتنا خاصية واحدة نعتقد خطأً أننا نمتلكها، لكن هذا لا يكفي لإثبات أننا نفشل عندما نحاول الإشارة إلى **ذواتنا**. يُمكننا الاحتفاظ بإيماننا الطبيعي بأنه يُمكن**نا** الإشارة إلى أنفسنا.

تعتمد حجة نيغيل الثانية ادعاءه الآخر حول معنى كلمة «أنا». إنّه الادّعاء بأنه عند استعمالنا «أنا»، نقصد الإشـارة إلى أي شيء يفسر استمراريتنا النفسية. أعتقد أننا يُمكن أن نرفض هذه الدعوى. هناك تعارض هنا بين حجج نيغيل. تتضمن كل واحدة دعوى حول المعنى، ودعوى حول الوقائع. أوافق على الادّعاء بأنني أستعمل «أنا» بغرض الإشارة إلى ذات تجاربي. لكنني أنكر الادّعاء بأن ذات تجاربي هي دماغي. عند النظر في **هذه** الحجة لوجهة نظر نيغيل، أقبل ادعاءه حول المعنى في حين أنكر ادعاءه حول الوقائع. وعند النظر في حجته الأخرى أقبل ادعاءه حول الوقائع، أي أن ما يفسر استمراري النفسي هو استمرار وجود دماغي. لكنني أنكر ادعاءه حول المعنى. أنكر الزعم بأنني أستعمل «أنا» قاصدًا الإشارة إلى أي شيء يفسر استمراري النفسي.

تعتمد حجة نيغيل الثالثة حالة متخيلة، والتي يبدو أن ما يهم فيها بالنسبة إليه هو بقاء دماغه. إذ يصف حالة أشبه بحالة السفر عبر الزمان. في هذه الحالة، سيقبل الكثير من الناس دعوى نيغيل. إذ سيعتقدون أن ما يهم هو بقاء أدمغتهم.

سأصف الآن حالتين حيث يصعب تصديق ذلك. تذكر أولًا أنَّه قد يستمر وجود كائن حتى لو تم استبدال مكوناته كافة. والمثال النموذجي هو مثال السفينة التي تستبدل فيها قطعة خشبية بعد كل رحلة. قد نعتقد الشيء نفسه بخصوص الدماغ. لقد تعلمنا أن الخلايا الموجودة في بقية أجسامنا تُستبدل تدريجيًا. على الرغم من أن هذا لا يصدُق على أدمغتنا، فقد يكون ذلك صحيحًا. ربما تستمر أدمغتنا في الوجود حتى لو تم، مثل بقية أجسادنا، استبدال جميع مكوناتها بشكل طبيعي وتدريجي. وقد نعتقد أن أدمغتنا ستستمر في الوجود إذا تسببنا نحن أنفسنا في مثل هذا الاستبدال التدريجي. سأسلّم هنا بأن هذا صحيح. بما أننا نعتقد أن بقية جسد الشخص يستمر في الوجود، على الرغم من استبدال مكوناته تدريجيًا، فلماذا يجب أن نتخذ وجهة نظر مختلفة حول أدمغتنا؟

لنفترض بعد ذلك أنّي بحاجة لعملية جراحية. جميع خلايا دماغي بها عيبٌ قد يكون قاتلًا في الوقت المحدد. لكن يُمكن للجراح استبدال كل هذه الخلايا. يُمكنه زرع خلايا جديدة تمثل نسخًا متماثلة دقيقة للخلايا الموجودة باستثناء أن ليس بها عيب. يُمكننا التمييز بين حالتين.

> في **الحالة الأولى**، يقوم الجراح بإجراء مئة عملية جراحية. يستأصل خلال كل عملية جزء المئة من دماغي، ويزرع نسخة مماثلة لهذا الجزء. وفي **الحالة الثانية**، يتبع الجراح إجراءات مختلفة. يقوم أولًا باستئصال جميع أجزاء دماغي، ثم يقوم بزرع جميع نسخها المماثلة.

يوجد فرق حقيقي بين هاتين الحالتين. في الحالة الأولى، يرتبط كل جزء من أجزاء الدماغ الجديدة لفترة ما ببقية دماغي. مما يتيح لكل جزء جديد أن يصبح جزءًا من دماغي. عندما يتم زرع الجزء الأول الجديد، وينضم إلى بقية دماغي، سيكتسب صفة كونه جزءًا من دماغي مثل الأجزاء القديمة. وعند زرع الجزء الثاني الجديد، يصبح أيضًا جزءًا من دماغي. يصدق هذا على كل جزء جديد، لأنه يوجد وقت يتم فيه ضم هذا الجزء إلى ما يعتبر بعد ذلك بقية دماغي.

تكون الأمور مختلفة في الحالة الثانية. إذ لا توجد فترات زمنية ينضم فيها كل جزء جديد إلى بقية دماغي. لهذا السبب، لا تعد الأجزاء الجديدة جزءًا من دماغي. فيتوقف دماغي عن الوجود.

قد يصدق شيء مشابه على وجود النادي. هب أن ناديًا يقتصر على خمسين عضوًا. وجميع الأعضاء الحاليين يريدون الاستقالة. في المقابل، يريد خمسون شخصًا الانضمام إلى هذا النادي. يوجد قانون يقضي بعدم قبول عضو جديد إلا عند توفر تسعة وأربعين عضوًا حاليًا. بسبب هذا القانون، يستمر هذا النادي في الوجود فقط إذا كان ما يحدث أشبه بالحالة الأولى. يجب أن يكون ما يحدث كالآتي: يستقيل عضو واحد فيُقبل عضو جديد. ويستقيل عضو آخر فيُقبل عضو جديد. ويستقيل عضو ثالث فيتم قبول عضو جديد. وفي نهاية هذه السلسلة، سيظل هذا النادي موجودا بأعضاء جدد تمامًا. ولنفترض بدلًا من ذلك أن ما يحدث يشبه الحالة الثانية. إذ يستقيل جميع الأعضاء القدامى. وبسبب القانون، لا يُمكن الآن قبول أعضاء جدد. وبذلك سيتوقف النادي عن الوجود.

لنعُد إلى الحالتين الأولى والثانية. أفترض أن الدماغ ربما يصبح من خلال عملية استبدال تدريجي مُكوّنا من مكونات جديدة. وبناء على هذا الافتراض، من الواضح أنّه في الحالة الأولى، يستمر دماغي في الوجود، وأنه في الحالة الثانية، لا يستمر في الوجود. يشير نيغيل إلى أن الهُويّة هي ما يهم، وأنني دماغي. وفق وجهة النظر هذه، تمنحني الحالة الأولى الحياة، وتمنحني الثانية الموت.

هل هذا معقول؟ على الرغم من وجود فرق حقيقي بين هاتين الحالتين، فإنّه أقل من الفارق الذي كان نيغيل يفكر فيه. لقد نظر في حالة تم فيها تدمير دماغه وإنشاء نسخة مماثلة. وقارن هذه الحالة بالبقاء العادي على قيد الحياة حيث يستمر دماغه في امتلاك كل الخلايا الموجودة.

يكون الفرق في حالتيّ أقل. في كلتا حالتيّ، سيوجد لاحقًا شخص يشبه دماغه تمامًا دماغي الحالي، باستثناء ما يتعلق بالعيوب. نتيجة لذلك، سيكون هذا الشخص متصلًا نفسيًّا بي تمامًا. وفي **كلتا** الحالتين، سيتشكل دماغ هذا الشخص من المكونات الجديدة **المماثلة تمامًا**، أي كل منها نسخة مماثلة من جزء من دماغي. يكمن الفرق بين الحالتين فقط في طريقة زرع هذه الأجزاء الجديدة. إنّه فرق في ترتيب عمليات الاستئصال والزرع. في الحالة الأولى، يتناوب الجراح على الاستئصال والزرع. أما في الحالة الثانية، يقوم بكل عمليات الاستئصال قبل عملية الزرع.

هل يُمكن أن يكون **هذا** هو الفرق بين الحياة والموت؟ هل يُمكن أن يعتمد **مصيري** على هذا الاختلاف في ترتيب عمليات الاستئصال والزرع؟

هل يُمكن أن يكون من المهم للغاية، بالنسبة إلى بقائي حيًّا، مدى ارتباط الأجزاء الجديدة، لفترة من الوقت، بالأجزاء القديمة؟ يُمكن لهذا أن يخلق كل الفرق إذا أنتج حقيقة أخرى. قد يكون الأمر كذلك لو كان بقائي حيًّا أشبه بقوة مقدسة، يُمكن للكاهن أن يمنحها للآخر فقط بطقوس تقتضي لمسة. ولكن لا توجد حقيقة أخرى. توجد فقط حقيقة مفادها أنّه إذا كانت الأجزاء الجديدة مرتبطة لفترة من الزمن بالأجزاء القديمة، فإننا نصف الدماغ الناتج باعتباره الدماغ نفسه. فإذا لم يتم ضم الأجزاء الجديدة على هذا النحو، فإننا نصف الدماغ الناتج باعتباره دماغًا مختلفًا.

لا يعتقد نيغيل أن مسوغات وجهة نظره حاسمة. إذ يعترف بأنه «من الصعب **استيعاب** تصور لنفسي باعتباره مماثلًا لدماغي». إنّه يتبنّى وجهة نظره جزئيًا لأنه بدا أن بقاءه على قيد الحياة، في الحالات التي نظر فيها، يعتمد على ما إذا كان دماغه مستمرًا في الوجود. في حالتين، يكون الفرق في ما يحدث أقل بكثير. لو نظر في هاتين الحالتين، قد يغير نيغيل رأيه. يقترح كلًّا من (1) أن الهُويّة هي ما يهم، و(2) أنّه دماغه. لكنه يعترف بصعوبة قبول (2). من الصعب أن يعتبر المرء ذاته هي دماغه. عندما أنظر في الحالتين الأولى والثانية، أجد أنّه من المستحيل تصديق (1) و(2) معًا. لا أستطيع أن أصدق أن ما يهم بالنسبة إلى بقائي هو ما إذا كان سيتم زرع، خلال فترة ما، نسخ مماثلة لأجزاء من دماغي بإحدى هاتين الطريقتين. لا أستطيع أن أصدق أنّه إذا كان الجراح يتناوب على عملية الاستئصال والزرع، فسيكون ذلك جيدًا بقدر البقاء على قيد الحياة العادية، بينما إذا قام بكل عمليات الاستئصال قبل كل عملية الزرع، فسيكون ذلك سيّئًا تقريبًا مثل الموت العادي. إذا لم يكن هذا الاختلاف بين الحالتين هو المهم حقًّا، فهناك بديلان: إمّا أن الهُويّة ليست هي ما يهم، أو أنّني لست دماغي.

يدعم البديل الأول الحالة المتخيلة حيث أنقسم. في هذه الحالة، يكون لدى كل واحد من الشخصين الناتجين نصف دماغي. وليس هناك استنساخ. سيتكون هذا النصفان من خلايا دماغي الحالية. وكما أشرت من الصعب جدًّا تصديق أنّني يجب أن أعتبر الانقسام مكافئًا للموت. تحتوي علاقتي بكل من الشخصين الناتجين على كل ما هو ضروري للبقاء حيًّا العادي. ويظل هذا صحيحًا **حتى لو كان ما أنا عليه هو دماغي**. سيستمر كل نصفٍ من دماغي في الوجود، وسيدعم الحياة الواعية. يبدو أن كل شخص لديه نصف دماغي يتذكر حياتي كلها، ويكون في كل الأحوال متصلًا

بي نفسيًا. إذا كنت دماغي، فهذه ليست الحالة التي أموت فيها لأن دماغي لم يعد له وجود. يستمر دماغي في الوجود، وبما أنّه منقسم، فهو يدعم الحياة بما فيه الكفاية. إنّه لا يدعم حياة واحدة فقط، بل حياتين.

لنفترض أن نيغيل يوافق على أن علاقتي بكل شخص ناتج تتضمن ما يهم. هل يُمكن أن يدافع عن افتراضه أن الهُويّة هي ما يهم؟ لقد رأينا أنّه يستطيع ذلك، من خلال إلحاق تشوهات فظيعة في مفهومنا للشخص. أفترض أن نيغيل سيرفض هذه التشوهات. وسيوافق على أنّه بعد الانقسام، لن يوجد أي واحد حيًا هو أنا. إذا وافق أيضًا على أن علاقتي بكل شخص ناتج جيدة مثل بقائي على قيد الحياة، فعليه التخلي عن افتراض أن الهُويّة هي ما يهم. من دون هذا الافتراض، لا أضطر إلى استنتاج أن الاستنساخ سيكون سيئًا مثل الموت. يُمكنني أن أوافق على أن نسختيّ المماثلة ليست أنا، لكنني أدعي أن علاقتي بها تحتوي على ما يهم بشكل أساسي. يُمكنني الادّعاء بأن ما يهم هو الترابط و/أو الاستمرارية النفسية، مع أي سبب كان.

قد يرد نيغيل على النحو التالي: قد يوافق على وجود حالة خاصة واحدة حيث الهُويّة ليست هي ما يهم. إنّها الحالة التي يكون فيها لكل شخص من بين شخصين في المستقبل نصف دماغي. لكن ما يهم هنا ببساطة هو استمرار وجود دماغي المنقسم. أما في الحالة الأخرى، فما يهم هو هُويّة الشخص.

قد يكون لهذا الرد بعض القوة. ولكن إذا كنا نعتقد أن الهُويّة هي ما يهم، فمن الطبيعي أن نصدق أن الهُويّة هي دائمًا ما يهم. فإذا قبلنا باستثناء واحد، قد يكون من الصعب تعليل رفض الآخرين. بالنظر إلى الاختلاف البسيط بين حالتي الأولى والثانية، يُمكننا أن ندعي أن الهُويّة هنا أيضًا ليست هي ما يهم. إذا كانت هذه الدعوى معلّلة في الحالة التي أنقسم فيها، فلماذا لا يُمكن تعليلها هنا؟ من الصعب تصديق أن مصيري يعتمد على الفرق بين هاتين الحالتين. تبين هاتان الحالتان، عكس الحالتين اللتين نظر فيهما نيغيل، أنّني لست دماغي.

لقد حاولت رد حجج نيغيل. لا تثبت ردودي أن وجهة نظره خاطئة. بل أعتقد أنّها تبين أننا نستطيع، بشكل يُمكن الدفاع عنه، تبنّي وجهة نظر مختلفة. يبقى السؤال مفتوحًا. لهذا السبب، أقدم في المبحث 98 ردًّا مختلفًا تمامًا على وجهة نظر نيغيل.

هـ. مخطط أقرب استمرار

يقدم نوزيك نظرة عامة حول جميع أحكام الهُويّة على مر الزمان. أن يكون الشيء نفسه باعتباره شيئًا ماضيًا هو أن يكون **أقرب استمرار** لذلك الشيء. إن وجهة نظر نوزيك اختزالية. يدّعي أنّه يُمكن أن توجد أنواع مختلفة من الاستمرارية بين شخص ما في الماضي وعدة أشخاص في الحاضر. إن الشخص الحاضر الذي نحكم بأنه ذلك الشخص الماضي هو الشخص الحاضر الذي يتمتع بأكبر قدر من الاستمرارية مع ذلك الشخص الماضي. بناءً على هذا الرأي، تتلخص حقيقة هُويّة الشخص على مر الزمان في وجود مثل هذه الاستمراريات. إنّها لا تنطوي على أي حقيقة أخرى. ويقارن نوزيك بوضوح هُويّة الشخص بالهُويّة على مر الزمان لمجموعة معينة من فلاسفة دائرة فيينا. وهو ما يشبه مقارنتي بتاريخ النادي.

على الرغم من أن وجهة نظر نوزيك بهذه الطريقة ذات نزعة اختزالية، فإنّه يرفض صيغة النزعة الاختزالية التي أدافع عنها. إذ يكتب:

> نهج فلسفي واحد لمجال متشابك من العلاقات المعقدة بدرجات متفاوتة، يرتكز على المحتوى مع الاعتراف بالعلاقات المعقدة الأساسية وتوضيحها. وذلك بدلًا من محاولة إجبارها على الدخول في ثقوب الحَمَام بشكل تعسفي إلى حدٍّ ما. قد يقول، في ما يتعلق بهوية الشخص، إن الذوات ستكون لها في المستقبل درجات متفاوتة من القرب منا-الآن بفضل العلاقات والأحداث الأساسية المتنوعة، مثل الاستمرارية الجسدية أو التشابه النفسي أو الانقسام أو الاندماج، وأن الواقع والحقيقة الكاملة، التي يجب إخبارنا بهما، هما وجود هذه الظواهر الأساسية ومحيطها. لماذا يفرض أي تصنيف -أي مخطط أقرب استمرارية- على هذا التعقيد؟

ثم يرفض صراحة وجهة نظري، متابعًا قوله:

> سيثير المستوى الأساسي نفسه، مع ذلك، مشاكل مماثلة أيضًا. على سبيل المثال، كيف يكون الجسد نفسه عندما يتم استبدال جميع خلاياه، ما عدا الخلايا العصبية، والجزيئات المعينة التي تتكون منها الخلايا العصبية على مر الزمان؟ هل يجب أن نتحدث مرة أخرى فقط عن العلاقات المعقدة التي تؤسس هذا المستوى؟

لا يُمكننا تجنب مخطط أقرب استمرار، أو تصنيف آخر، عن طريق قصر أنفسنا على التعقيد الكامل للعلاقات الأساسية... في النهاية، نُدفَع إلى مخطط أقرب استمرار أو شيء مشابه في هذا المستوى أو ذاك... إذا أصبح استخدام المخطط في بعض المستويات أمرًا مشروعًا، لأنه أمر ضروري، فلماذا لا نبدأ به ببساطة؟[1]

إن هذا الخلاف غير ضروري. لا أنكر أننا نصدر أحكامًا بشأن الهُويّة على مر الزمان لأنواع مختلفة من الأشياء. وأنا أقبل مخطط أقرب استمرار لنوزيك باعتباره كيفية إصدار العديد من هذه الأحكام. إن دعاويّ هي كالآتي. بما أن هُويّة الشخص على مر الزمان تكمن فقط في إقامة علاقات أخرى معينة، فإن ما يهم ليس هو الهُويّة، بل بعض هذه العلاقات الأخرى. ولا يتطابق منطق الهُويّة دائمًا مع ما يهم. عندما يأخذ ما يهم شكلًا متفرّعًا، أو يقوم في درجات وسطى، لا يُمكن على الأرجح إصدار أحكام الهُويّة لتتوافق مع ما يهم. في هذه الحالات، يجب ألا نطبق مخطط أقرب استمرار في محاولة لتحقيق مثل هذا التطابق. كما يقول نوزيك، حينها سنجبِر ما يهم «على الدخول في بيت الحَمّام بشكل تعسفي إلى حدٍّ ما». في هذه الحالات، يجب علينا ببساطة وصف الطرق التي تتبعها هذه العلاقات الأخرى والدرجات التي تبلغها. يجب أن نحاول بعد ذلك أن نقرر مدى أهمية هذه العلاقات بطرق مختلفة. يبدو أن اعتراض نوزيك على هذا الرأي، المذكور أعلاه، يكمن في أنّه لا يُمكننا تجنب إصدار بعض الأحكام حول الهُويّة. ولكن هذا يكون اعتراضًا فقط متى أضفنا الادّعاء بأنه إذا وصفنا بعض الحالات من خلال إصدار الأحكام المتعلقة بالهُويّة أو رفضها، **فيجب** أن نصف **جميع** الحالات بهذه الطريقة. لا أستطيع أن أرى أي سبب لقبول هذه الدعوى.

يبدو أن نوزيك، من خلال دعواه حول ما يهم، يرفض النزعة الاختزالية مرة أخرى. يقول إنّني في رأيه: «سأهتم بالقدر نفسه بأقرب استمرار لي، أيًّا كانت درجة قربه من الحدوث (شريطة أن تكون قريبة بما فيه الكفاية)». لو نظر في طيفي الموحد، فمن المحتمل أن يسحب نوزيك هذه الدعوى. في الحالات الواقعة في منتصف هذا الطيف، سيوجد شخص ناتج يكون لديه نسبة من الخلايا في دماغي وجسدي، وسيكون في بعض النواحي متصلًا بي نفسيًا كما أنا الآن. لكن هذا الشخص الناتج ستكون لديه أيضًا العديد من الخلايا الجديدة والمتباينة، وسيظل، أو ستظل، أيضًا من نواح كثيرة متصلًا

(1) نوزيك (3)، ص ص. 60-61.

نفسيًا بغريتا غاربو. في النهاية البعيدة لهذا الطيف، لن يكون هذا الشخص المستقبلي مرتبطًا بي بأي طريقة من الطرق. إذا قبلت رأي نوزيك، فأنا أهتم بالقدر نفسه بهذا الشخص المستقبلي، شريطة أن يكون هو أو هي على صلة وثيقة بي. أعتبر جميع الحالات في الجزء الأول من هذا الطيف جيدة مثل البقاء على قيد الحياة العادية. وبينما نتحرك على طول هذا الطيف، سيكون الشخص المستقبلي أقل فأقل ارتباطًا بي بشكل وثيق. لكنني مهتم بالقدر نفسه بهذا الشخص، شريطة أن تكون درجة القرب قريبة بقدر **كاف**.

من وجهة النظر هذه، يجب أن أقرر فقط في درجة القرب التي تعتبر قريبة بدرجة كافية. لا بد لي مرة أخرى من رسم حد فاصل في هذا الطيف. إذا كانت علاقتي مع شخص ما في المستقبل فقط على الجانب القريب من هذا الحد، تكون هذه العلاقة جيدة مثل البقاء العادي على قيد الحياة. إذا كانت علاقتي مع شخص ما في المستقبل تتجاوز هذا الحد، فينبغي أن أكون أقل اهتمامًا. لكن الشخص المستقبلي في الحالة الثانية من هاتين الحالتين سيختلف بالكاد من جميع النواحي عن الشخص في الحالة الأولى. ستتجلى الاختلافات فقط في أنّه سيتم استبدال عدد قليل أكثر من الخلايا، وسيوجد بعض التغيير النفسي البسيط، مثل رغبة جديدة في أن يكون وحده. على الرغم من أن هذه هي الاختلافات الوحيدة، فإنّه ينبغي أن أهتم بقدر أقل بما يحدث لهذا الشخص الثاني.

يبدو لي هذا النمط من الاهتمام غير عقلاني. كيف يُمكن أن تكون هذه الأهمية لاستبدال عدد قليل أكثر فقط من الخلايا، أو حدوث تغيير نفسي بسيط آخر؟ تتناول وجهة نظر نوزيك هذه الطيف كما لو أنّه ينطوي، في مرحلة ما، على اللاانفصال. لكن هذا غير صحيح. وبما أن الطيف ناعم، يشتمل على جميع درجات الاستمرارية، لماذا نهتم بالتساوي في جميع حالات الجزء الأول من الطيف، ثم فجأة نهتم أقل؟ سيكون ذلك عقلانيًا فقط متى كانت الهُويّة حقيقة أخرى توجد كليًا في الجزء الأول من هذا الطيف، ثم تفشل فجأة في الوجود. لكن نوزيك لا يعتقد أن هناك أي حقيقة أخرى من هذا القبيل.

يقترح نوزيك طريقة أخرى يُمكن من خلالها الدفاع عن نمط اهتمامه. إذ يعتقد أنّه قد يكون من العقلاني تبني ما يسميه **النمط الأفلاطوني** للاهتمام بشيء ما. وفق هذا النمط، «نرى العالم في جانبه الخاص بإدراك ما هو وراءه، نرى ونستطيع أن نستجيب للمع شيء أدق يسطع من خلاله». على

الرغم من أنّه ليس صحيحًا أننا كائنات يجب أن يكون وجودها المستمر كل شيء أو لا شيء، فقد يكون من العقلاني الاهتمام بهُويتنا كما لو كان ذلك صحيحًا. كما يقر بذلك نوزيك، ينطوي هذا على «مبالغة في تقدير غير واقعي للواقع، أي رؤية ذلك من خلال النظارات الأفلاطونية». يكمن البديل في إجراء «تقييم أكثر واقعية للأشياء، ورؤية الأشياء كما هي في حد ذاتها». يعترض نوزيك على هذا البديل لأنه «يجعل المرء أسيرًا أو ضحية للعالم الفعلي، ومقيدًا بالطرق التي تمنعه من تحقيق المبتغى، وبكيف يحدث ذلك...»[1].

هل هذا دفاع كافٍ عن نمط الاهتمام لدى نوزيك؟ هل يُمكن أن يكون من العقلاني ألا يتطابق اهتمامه مع الحقيقة الفعلية لحياته، بل مع ما كان يود أن تكون الحقيقة عليه؟ بالنظر إلى التمييز بين العقلانيتين النظرية والعملية، يُمكن الدفاع عن نمط الاهتمام لدى نوزيك. وهكذا أسحب اعتراضي المذكور أعلاه. وبذلك لا يوجد خلاف مرة أخرى. إذا كان نوزيك يتفاعل مع الواقع، ليس كما هو، بل كما يوده أن يكون، فهذا غير عقلاني من الناحية النظرية. ولكن إذا كان هذا النوع من التمني يبعث على الرضا العميق، فقد يكون من العقلاني عمليًا بالنسبة إليه أن يحاول أن يجعل نفسه، بهذه الطريقة، غير عقلاني من الناحية النظرية.

و. معدل الخصم الاجتماعي

وفقًا لمعدل الخصم الاجتماعي، تنخفض الأهمية الأخلاقية الحاضرة للأحداث المستقبلية، خاصة الفوائد والخسائر، بمعدل ن في المئة سنويًا. يوجد معدلان شائعا الاستخدام هما 5 في المئة و10 في المئة. لا أعيب نوعًا واحدًا من معدل الخصم الاجتماعي (SDR). إنّه حق السحب الخاص المطبق على الفوائد والخسائر التي تقاس بالقيمة النقدية، على افتراض أنّه سيكون هناك تضخم. غير أن العديد من الاقتصاديين يطبقون حقوق السحب الخاصة على الفوائد والخسائر التي تقاس بالمقدار الذي سيحصلون عليه عند حدوثها. إن مثالي في النص ليس متخيلًا. لقد اقترح بجدية أنّه عند تقييم مخاطر التخلص من النفايات النووية، ينبغي أن نطبق حقوق السحب الخاصة على الوفيات في المستقبل. وبصورة أعم، تم تطبيق أسعار الخصم الاجتماعي، ليس على المكاسب والخسائر النقدية، بل على ما

---

(1) نوزيك (3)، ص ص.67-68.

يسميه الاقتصاديون الفائدة الفعلية التي سيتمتع بها أشخاص المستقبل. هذا هو نوع حقوق السحب الخاصة التي أناقشها. لماذا يعتقد أن هذا النوع من حقوق السحب الخاصة له ما يبرره؟ أنا على علم بست حجج:

حجة الديمقراطية: كثير من الناس يهتمون قليلًا بالمستقبل البعيد. يزعم بعض الكتاب أنّه إذا كان هذا صحيحًا بالنسبة إلى معظم المواطنين الراشدين في بلد ديمقراطي، فيجب أن تستخدم حكومة هذا البلد معدل خصم اجتماعي. وإذا كان ناخبوها يهتمون بالمستقبل البعيد بقدر أقل، فيجب على الحكومة الديمقراطية أن تفعل ذلك. سيكون الفشل في القيام بذلك أبويًا أو سلطويًا. على حد تعبير أحد الكتّاب، يجب أن تعكس قرارات الحكومة «تفضيلات الأفراد الحاضرين فقط»[1]. يُمكننا تجاهل هذه الحجة. هناك سؤالان:

(1) باعتبارنا مجتمعًا، هل يُمكننا استخدام معدل الخصم الاجتماعي؟ هل لدينا مبررات أخلاقية في كوننا أقل اهتمامًا بالتأثيرات البعيدة لسياساتنا الاجتماعية، بمعدل ن في المئة سنويًا؟

(2) إذا كان معظم مجتمعنا يجيب بـ«نعم» على السؤال (1)، هل يجب على حكومتنا أن تتجاهل وجهة نظر الأغلبية هذه؟

تنطبق حجة الديمقراطية فقط على السؤال (2). أما الحجة بالنسبة إلى السؤال (1)، وهي التي تهمنا، فليست صائبة.

يمكن تقديم المسألة كالآتي: يعتقد الديمقراطي في بعض الإجراءات الدستورية. وهذه تقدم له إجابة عن السؤال (2). كيف يُمكن لالتزامه بالديمقراطية أن يمنحه إجابة عن السؤال (1)؟ فقط إذا سلم بأن ما تريده الأغلبية، أو يعتقد أنّه على حق، يجب أن **يكون** صائبًا. لكن لا يوجد ديمقراطي معقول يسلّم بذلك. لنفترض أن أغلبيةً ما تُريد شن حرب عدوانية، ولا تهتم بتاتًا بقتل الأجانب الأبرياء. لن يثبت ذلك أنّهم محقون في عدم الاهتمام. وبالطريقة نفسها، حتى لو كان معظمنا يهتم أقل بالآثار البعيدة لسياساتنا الاجتماعية، ونعتقد أن هذا الاهتمام الأقل مُسوّغ أخلاقيًا، فإن هذا لا يُمكن أن يبرهن على أنّه مسوّغ. أيًا كان ما يريده معظمنا أو يصدقه، يبقى هذا السؤال الأخلاقي مفتوحًا.

(1) مارغلين (MARGLIN).

قد يُعترض على ذلك بالقول: «في بعض الحالات، لا يكون هذا سؤالًا أخلاقيًا. لنفترض أننا، في استفتاء ما، نُصوّت لصالح سياسة اجتماعية تؤثر علينا فقط. ولنفترض أنَّه نظرًا لأننا نهتم بدرجة أقل بما سيحدث لنا لاحقًا، فإننا نصوت لصالح سياسة ستحقق لنا فوائد الآن مقابل أعباء أكبر لاحقًا. إن هذه السياسة ضد مصالحنا. ولكن بما أن هذه السياسة ستؤثر علينا فقط، فإننا لا نتصرف بشكل خاطئ عندما نصوت لصالحها. قد نتصرف في أقصى الأحوال بشكل غير عقلاني».

بناء على الافتراضات التي يقبلها معظمنا، توفر هذه الدعاوى دفاعًا ما عن معدل الخصم الاجتماعي. لكن الدفاع نادرًا ما ينطبق عليه. ستؤثر معظم السياسات الاجتماعية على أطفالنا، وعلينا كذلك. إذا صوّتنا لسياسة تتعارض مع مصالح أطفالنا، فإن معظمنا يعترف بأن هذا سيكون، إلى حدٍّ ما، خطأ أخلاقيًا. تنطبق ملاحظات مماثلة على مصالح الأشخاص الذين لم يولدوا بعد. إن السؤال عن مقدار المثقال الذي يجب أن نوليه لمصالح هؤلاء الأشخاص سؤال أخلاقي. يكمن اعتراض آخر في أن التصويت نادرًا ما يكون بالإجماع. إذا كانت سياسة ما ستكون ضد مصالحنا، فمن المحتمل أن تكون ضد مصالح الأقلية التي صوتت ضدها. حينئذ ستعمل الأغلبية التي صوتت لصالحها ضد مصالح هذه الأقلية. إنَّه مسوغ آخر للنقد الأخلاقي.

كما تظهر هذه الملاحظات، سيكون هناك عدد قليل من الحالات التي لا يثير فيها معدل الخصم الاجتماعي سؤالًا أخلاقيًا. إذا وجد ما يعلل أحد ادّعاءاتي السابقة، فلن توجد مثل هذه الحالات. لقد بينت بأننا إذا كنا أقل اهتمامًا بما سيحدث لنا لاحقًا، ومن ثَمَّ عملنا ضد مصالحنا الخاصة، فقد لا يكون ذلك غير عقلاني. لكن مثل هذه الأعمال تكون عرضة للنقد. وزعمت أنَّه ينبغي لنا أن نعتبرها خاطئة من الناحية الأخلاقية. إذا كان الأمر كذلك، سيثير معدل الخصم الاجتماعي دائمًا سؤالًا أخلاقيًا.

> **الحجة الاحتمالية:** غالبًا ما يُزعم أنَّه يجب علينا خصم المزيد من التأثيرات البعيدة لأن احتمال حدوثها أقل.

يوجد مرة أخرى سؤالان:

(1) هل يقل رجحان صحة التنبؤ عندما ينطبق على المستقبل البعيد؟

(2) إذا كان تنبؤٌ ما صحيحًا، فهل نعطيه وزنًا أقل لأنه ينطبق على المستقبل البعيد؟

تكون الإجابة على (1) غالبًا بنعم. لكن هذا لا يقدم أي حجة للإجابة بنعم على (2).

لنفترض أننا نقرر في ما إذا كنا سنوقف أو نزيد من استخدامنا للطاقة النووية. ندرس الحوادث المحتملة، مع تقديرات الوفيات المتوقعة من الإشعاع المنبعث. إثر حادث صغير، قد تظل جميع هذه الوفيات إحصائية، بمعنى أننا لن نعرف أبدًا الوفيات المحددة التي سببها هذا الحادث. عند النظر في الحوادث المحتملة، يجب أن نفكر في المستقبل البعيد، نظرًا لأنّ بعض عناصر الإشعاعات النشطة تظل خطرة خلال آلاف السنين. وفقًا لمعدل الخصم الاجتماعي البالغ 5٪، فإن إحصاء الوفاة للعام المقبل تعد أكثر من مليار وفاة خلال 400 عام. سيكون تسبب سياستنا المختارة في وفاة المليارات أقل أهمية من الناحية الأخلاقية مقارنة بالتسبب في وفاة واحدة. إن هذا الاستنتاج مشين. إذ سيتم قتل مليار شخص في المستقبل البعيد. لكن هذا لا يُمكن أن يبرر الادّعاء بأننا، مقارنة بقتل شخص واحد، سنتصرف بشكل أقل سوءًا إذا قتلنا بدلًا من ذلك مليار شخص. لا تؤدي حجة الاحتمالية إلى هذا الاستنتاج. يُمكنها أن تؤدي في أقصى الأحوال إلى استنتاج مختلف. إننا نعلم أنّه إذا تسرب الإشعاع في العام المقبل، فلن يكون لدينا دفاع كاف. يُمكن أن نعتقد أنّه على مدى القرون الأربعة القادمة، سيتم ابتكار نوع من التدابير المضادة، أو علاج ما. ومن ثَمّ، قد نعتقد أنّه إذا تسرب الإشعاع خلال 400 عام، فسيكون حينها احتمال تسببه في الوفاة أقل. وإذا كنا متفائلين **جدًّا**، فقد نعتقد أنّه **أقل** احتمالًا بمقدار مليار مرة. سيكون هذا سببًا مختلفا لخفض عدد الوفيات خلال 400 عام بعامل المليار. لن نقدم الادّعاء المشين بأننا إذا تسببنا في حدوث مثل هذه الوفيات، فإن كل حالة من هذه الوفيات ستكون أخلاقيًا أقل أهمية بمليار مرة من وفاة واحدة في العام المقبل. وبدلًا من ذلك، سندعي أن احتمال وقوع هذه الوفيات البعيدة أقل بواقع مليار مرة. لهذا السبب، في رأينا، نحتاج بالكاد إلى القلق بشأن تسرب الإشعاع خلال 400 عام. إذا كنا محقين في الادّعاء بأن مثل هذه الوفيات أقل احتمالًا بمليارات المرات، فسيكون استنتاجنا معلّلًا. إن الوفيات التي لا تحدث، سواء الآن أو بعد 400 عام، لا تهمّ.

يوضح هذا المثال فكرة عامة. يجب أن نستبعد تلك التوقعات التي من المرجح أن تكون خاطئة. نسميها **معدل الخصم الاحتمالي**. من المرجح أن تكون التوقعات حول المستقبل البعيد خاطئة. لذلك يرتبط نوعًا معدل

الخصم، الزمني والاحتمالي، تقريبًا، لكنهما مختلفان تمامًا. لذلك من الخطأ خصم الوقت بدلًا من الاحتمال. يوجد اعتراض واحد مفاده أن هذا يُسيء التعبير عن وجهة نظرنا الأخلاقية. إنَّه يجعلنا ندعي: ليس أن العواقب السيِّئة البعيدة أقل احتمالًا، بل أقل أهمية. وهذه ليست وجهة نظرنا الحقيقية. يوجد اعتراض أكبر مفاده أن معدلي الخصم لا يتطابقان دائمًا. إذ لا يقل احتمال صدق التنبؤات حول المستقبل البعيد عن المعدل ن في المئة سنويًّا. من المحتمل **أكثر** أن تكون العديد من التوقعات، عندما تطبق على المستقبل البعيد، صحيحة فعلًا. إذا قمنا بخصم الوقت بدلًا من الاحتمال، فقد ننقاد بذلك، حتى وفق افتراضاتنا الخاصة، إلى الاستنتاجات الخاطئة.

> **حجة تكاليف الفرصة المواتية**: من الأفضل في بعض الأحيان الحصول على فائدة عاجلة، بما أنَّه يُمكن بعد ذلك استخدام هذه الفائدة لإنتاج فوائد بعيدة. إذا حقَّق استثمارٌ عائدًا في العام المقبل، فستكون قيمته أكبر من العائد نفسه بعد عشر سنوات، إذا كان من الممكن إعادة استثمار العائد العاجل بشكل مربح خلال هذه السنوات العشر. وأضفنا الفوائد الإضافية لإعادة الاستثمار هذه، فسيكون إجمالي الفوائد أكبر. تسري حجة مماثلة على أنواع معينة من التكلفة. ومن ثمَّ فإن تأخير بعض الفوائد ينطوي على **تكاليف الفرصة المواتية**، والعكس صحيح.

يعتقد في بعض الأحيان أن هذا يبرر معدل الخصم الاجتماعي. لكن التعليل يفشل للسببين نفسيهما. تزداد تكاليف الفرصة المواتية على مر الزمان. ولكن إذا قمنا بخصم الزمن، بدلًا من مجرد إضافة هذه التكاليف الإضافية، فسنحرِّف استدلالنا الأخلاقي. الأهم من ذلك، أننا يُمكن أن ننساق إلى الضلال.

لننظر في تلك الفوائد التي لا يعاد استثمارها، بل تستهلك. عندما تُكتسب هذه الفوائد في وقت لاحق، قد لا ينطوي ذلك على تكاليف الفرصة المواتية. لنفترض أننا نقرر بناء مطار ما. من شأن ذلك أن يدمر بعض المناطق الريفية الجميلة. سنخسر فائدة الاستمتاع بهذا الجمال الطبيعي. إذا لم نبنِ المطار المقترح، فسنستمتع نحن وذريتنا بهذه الفائدة في كل عام مقبل. وفقًا لمعدل الخصم الاجتماعي، تعد الفوائد في السنوات اللاحقة أقل بكثير من فوائد السنة المقبلة. كيف يُمكن لاعتماد تكاليف الفرصة المواتية أن يبرر ذلك؟ لا يُمكن إعادة استثمار الفائدة التي يتم الحصول عليها في السنة المقبلة -تمتعنا بهذا الجمال الطبيعي-بشكل مربح.

ولا يُمكن تطبيق الحجة أيضًا على تلك التكاليف التي يتم «استهلاكها» فقط. هب أننا نعرف أنّه إذا اعتمدنا سياسة ما، فسيكون هناك خطر التسبب في تشوهات جينية. لا يُمكن للحجة أن تبين أن التشوه الجيني في السنة المقبلة يجب أن يحسب عشرة أضعاف بقدر تشوهه بعد عشرين سنة. أقصى ما يُمكن ادعاؤه هو ما يلي: قد نقرر أنّه مقابل كل طفل يتأثر على هذا النحو، سيمثل المبلغ الكبير ك من الدولارات تعويضًا مناسبًا. إذا كنا سنقدم مثل هذه التعويضات، فستكون التكلفة الحالية لضمان ذلك أكبر بكثير من التشوهات التي ستحدث في العام المقبل. سيتعين علينا الآن أن نضع جانبًا ك دولار بالكامل تقريبًا. قد يؤدي عُشر هذا المبلغ فقط في غضون عشرين عامًا، إذا تم تخصيصه الآن واستثماره بشكل مربح، إلى ما سيعادل عندئذ ك دولارًا. يوفر هذا أحد أسباب كوننا أقل اهتمامًا الآن بالتشوّهات التي قد نسببها في المستقبل البعيد. غير أن السبب **لا يكمن في أنّ** مثل هذه التشوّهات أقل أهمية، بل في أنّه لن يكلفنا الآن سوى عشر المبلغ للتأكد من أننا سنتمكّن، عند حدوث مثل هذه التشوهات، من تقديم تعويض. **إنّه** فرق حاسم. هب أننا نعلم أننا لن نقدم في الواقع تعويضًا. قد يكون الأمر كذلك، على سبيل المثال، إذا لم نتمكن من تحديد تلك التشوهات الجينية المعينة التي تسببت فيها سياستنا. وهذا يزيل سبب كوننا أقل قلقًا الآن بشأن التشوهات في السنوات اللاحقة. إذا كنا لن ندفع تعويضات عن مثل هذه التشوهات، فسيصبح من غير المهم كوننا **نستطيع** الآن دفع التعويضات في حالة حدوث تشوهات. ولكن إذا أدت هذه الحقيقة إلى تبنّي معدل الخصم الاجتماعي، فقد نفشل في ملاحظة متى يصبح فيه الأمر غير مهم. قد ننساق إلى افتراض أنّه حتى في حالة عدم وجود تعويضات، فإن التشوهات خلال عشرين عامًا لا تهمّ إلا بمقدار عُشر التشوهات في العام المقبل.

في ما يلي اعتراض آخر على هذه الحجة. في فترات معينة، **لا** يُحقق الاستثمار **أي** عائد. عندما يصدق ذلك، يفشل تطبيق حجة تكاليف الفرصة المواتية. ويفشل معدل الخصم الاجتماعي مرة أخرى في الارتباط بأي شيء مهم.

تغفل هذه الملاحظات الموجزة الكثير من القضايا. من بين الحجج المختلفة لمعدل الخصم الاجتماعي، يعتبر التماس تكاليف الفرصة المواتية الأصعب في التقييم. لكن السؤال المركزي، في نظري، بسيط. قد يكون من الأنسب، أو الأكثر أناقة، حساب تكاليف الفرصة المواتية باستخدام معدل الخصم الاجتماعي. لكن يُمكن إعادة التعبير عن النتائج التي تم التوصّل إليها من

خلال هذه الحسابات بطريقة محايدة زمنيًا. عند وصف آثار السياسات المستقبلية، يُمكن للاقتصاديين تحديد الفوائد والتكاليف المستقبلية، في أوقات مختلفة، بطريقة لا تستخدم معدل الخصم. يُمكن التعبير عن الحجج التي تعتمد تكاليف الفرصة المواتية على هذا النحو. أعتقد أن هذا سيكون أفضل وصف للبدائل، لأنه مضلِّل بقدر أقل، وفق كل مسألة مهمة نحتاج إلى الإقرار فيها. وسيجعل الوصول إلى القرار الصحيح أسهل.

> **الحجة القائلة بأن خَلَفنا سيكون أفضل حالا**: إذا افترضنا أن خَلَفنا سيكون في وضع أفضل مما نحن عليه الآن، فهناك حجتان معقولتان لخصم الفوائد التي نقدمها لهم والتكاليف التي نفرضها عليهم. إذا قمنا بقياس الفوائد والتكاليف من الناحية النقدية، بعد تكييفها مع التضخم في المستقبل، فيمكننا أن نلتمس الفائدة الهامشية المتناقصة للأموال. عادة ما تحقق الزيادة نفسها في الثروة فائدة أقل للذين هم في وضع أفضل. قد نلجأ أيضًا إلى مبدأ التوزيع. إذ قد يزعم أن إعطاء فائدة كبيرة بالقدر نفسه للذين هم أفضل حالًا أمر أقل أهمية من الناحية الأخلاقية.

لا تعلِّل هاتان الحجتان، برغم جودتهما، معدل الخصم الاجتماعي. إن مسوغ خصم هذه الفوائد المستقبلية ليس كونها تحدث أكثر في المستقبل البعيد، بل سيتلقاها أشخاص أفضل حالًا. يجب أن نقول هنا، كما في مواضع أخرى، ما نعنيه. مرة أخرى يكون الترابط غير كامل. قد لا يكون بعض خلفائنا أفضل حالًا مما نحن عليه الآن. إذا لم يكونوا كذلك، فإن الحجج المقدمة توًّا تفشل في التطبيق.

> **حجة التضحية المفرطة**: يسري تعبير نموذجي: «نحتاج بوضوح إلى معدل خصم لأسباب نظرية. وإلا فإن أي زيادة طفيفة في الفوائد التي تمتد إلى المستقبل البعيد قد تتطلب أي قدر من التضحيات في الحاضر، لأن الفوائد ستفوق التكلفة في الوقت المناسب».

تنطبق الاعتراضات نفسها. إذا كان هذا هو السبب في اعتمادنا معدل الخصم الاجتماعي، فسنخطئ في التعبير عمّا نعتقد. لا يكمن اعتقادنا في أن أهمية الفوائد المستقبلية تتناقص باطراد، بل يكمن بالأحرى في أنّه لا يُمكن أن يطلب من أي جيل من الناحية الأخلاقية تقديم أكثر من أنواع معينة من التضحية من أجل الأجيال القادمة. إذا كان هذا هو ما نعتقد، فهذا ما يجب أن يؤثر على قراراتنا.

قد يكون لدينا اعتقاد آخر. إذا كنا نهدف إلى الحصول على أكبر قدر من الفوائد على مر الزمن، فقد يتطلب ذلك توزيعًا غير متكافئ تمامًا بين الأجيال المختلفة. سيدعي النفعيون أن هذا لن يكون صحيحًا في ضوء الافتراضات الواقعية. ولكن لنفترض أنّه صحيح. قد نود حينئذٍ تجنب الاستنتاج بأنه يجب أن يوجد مثل هذا التوزيع غير المتكافئ.

ويمكننا تجنب هذا الاستنتاج، في بعض الحالات، إذا قمنا بخصم الفوائد اللاحقة. لكنها الطريقة الخاطئة لتجنب هذا الاستنتاج حسب رولز. إذا كنا لا نعتقد أنّه يجب أن يوجد مثل هذه اللامساواة، فلا ينبغي أن نهدف ببساطة إلى الحصول على أكبر قدر إجمالي من الفوائد، بل يجب أن تكون لدينا غاية أخلاقية ثانية، أي أن يتم تقاسم المنافع بالتساوي بين الأجيال المختلفة. يجب أن نضيف إلى مبدأنا للفائدة مبدأ حول التوزيع العادل. مما يعبر بدقة عن وجهة نظرنا الحقيقية. ويزيل سببنا وراء خصم الفوائد اللاحقة.

إذا عبرنا بدلًا من ذلك عن وجهة نظرنا من خلال تبني معدل الخصم الاجتماعي، فقد ننساق دونما داعٍ إلى استنتاجات غير معقولة. لنفترض أننا نستطيع، بالتكلفة **نفسها** التي نتحملها الآن، منع وقوع كارثة بسيطة في المستقبل القريب، أو وقوع كارثة كبرى في المستقبل البعيد. نظرًا لأن منع الكارثة الكبرى لن ينطوي على أي تكلفة إضافية، فإن حجة التضحية المفرطة تفشل في التطبيق. ولكن إذا أخذنا هذه الحجة لتبرير معدل الخصم، فسننساق إلى استنتاج أن الكارثة الكبرى تستحق منعها بقدرٍ أقل.

> **حجة العلاقات الخاصة**: يدعي بعض النفعيين أن كل شخص يجب أن يعطي وزنًا متساويًا لمصالح الجميع. ليس هذا ما يعتقد معظمنا. وَفقًا لأخلاق الحس المشترك، يجب أن نعطي بعض الاهتمام لمصالح الغرباء. في حين قد نعطي بعض الأشخاص أو يجب أن نعطيهم بعض أنواع الأولوية. ومن ثَمّ، يسمح لنا أخلاقيًا إعطاء بعض أنواع الأولوية لمصالحنا الخاصة. يعتقد معظمنا أنّه ليس من واجبنا بتاتًا مساعدة الآخرين عندما يتطلب ذلك منا تضحيات كبيرة للغاية. ويوجد أشخاص معينون **يجب** أن نولي مصالحهم بعض أنواع الأولويات. إنهم الأشخاص الذين نكون معهم في علاقات خاصة معينة. ومن ثَمّ، يجب على كل شخص منح بعض أنواع الأولوية لمصالح أطفاله أو والديه أو التلاميذ أو المرضى أو من يمثلهم أو أبناء وطنه.

مثل هذا الرأي ينطبق بطبيعة الحال على آثار أفعالنا على الأجيال القادمة. سيكون خلفنا المباشر هم أطفالنا. وَفقًا للحس المشترك، يجب أن نعطي لرفاهيتهم مثقالًا خاصًا. قد نفكر في الشيء نفسه، وإن كان بدرجة أقل، بشأن أطفال أطفالنا.

تبدو دعاوى مماثلة معقولة على مستوى المجتمع. نعتقد أن حكومتنا يجب أن تكون مهتمة بشكل خاص بمصالح مواطنيها. وسيكون من الطبيعي أن ندعي أنّه يجب أن تهتم بشكل خاص بالأطفال المستقبليين لمواطنيها، وبدرجة أقل بشأن أحفادهم.

قد تدعم مثل هذه الدعاوى نوعًا جديدًا من معدل الخصم. سنخصم هنا، ليس من الوقت نفسه، بل من درجات القرابة. لكن على الأقل لا يُمكن لهاتين العلاقتين أن تتباعد جذريًا. إذ لا يُمكن لأحفادنا جميعًا أن يولدوا قبل جميع أطفالنا. نظرًا لأن الارتباط هنا أكثر أمانًا، فقد يتم إغراؤنا باستخدام معدل خصم قياسي. أعتقد أن ذلك سيكون هنا أيضًا غير مبرر. وذلك لسبب واحد يكمن في أنّه يتم احتساب، وفق أي معدل خصم، المزيد من التأثيرات البعيدة دائمًا بقدر أقل. في حين يجب أن يتوقف معدل الخصم في ما يتعلق بالقرابة في مرحلة ما عن التطبيق -أو، لتجنب الانقطاع، يجب أن يدنو تقريبا من المستوى الأفقي الذي يفوق الصفر. يجب أن نعطي **بعض** الوزن لآثار أفعالنا على الغرباء فقط. ويجب ألا نعطي وزنًا **أقل** للتأثيرات على أحفادنا.

كما لا ينبغي أن ينطبق معدل الخصم هذا على جميع أنواع التأثيرات. لننظر في المقارنة التالية: ربما يتعين على الحكومة الأمريكية بشكل عام إعطاء الأولوية لرفاهية مواطنيها. لكن هذا لا ينطبق على إلحاق أضرار جسيمة. لنفترض أن هذه الحكومة تقرر استئناف التجارب النووية في الغلاف الجوي. إذا تنبأت بأن التداعيات الناتجة ستؤدي إلى وفاة عدة أشخاص، هل يجب عليها أن تخصم وفيات الأجانب؟ هل ينبغي لذلك أن ينقل الاختبارات إلى المحيط الهندي؟ أعتقد أن العلاقات الخاصة في مثل هذه الحالة لا تُحدث فارقًا أخلاقيًا. يجب أن نتبنى الرأي نفسه حول الأضرار التي نفرضها على خلفنا البعيد.

لقد ناقشت ست حجج لمعدل الخصم الاجتماعي. وتبين أن لا واحدة تفلح. أقصى ما يُمكن أن تبرره هو استخدام مثل هذا المعدل كقاعدة عامة للإبهام. لكن هذه القاعدة غالبًا ما تضل. إذ غالبًا ما يكون من المباح أخلاقيًا

أن نكون أقل قلقًا بشأن الآثار البعيدة لسياساتنا الاجتماعية. لكن هذا لن يكون أبدًا بسبب هذه التأثيرات بعيدة، بل سيكون بدلًا من ذلك بسبب عدم احتمالية حدوثها، أو ستكون تأثيرات على أشخاص أفضل حالًا منا، أو لأنه سيكون من الأرخص الآن ضمان التعويض، أو سيكون ذلك لأحد الأسباب الأخرى التي قدمتها. تحتاج كل هذه الأسباب المختلفة إلى أن تُصاغ وتُحكم بشكل منفصل، حسب مزاياها. إذا قمنا بتجميعها معًا في معدل الخصم الاجتماعي، فسنكون عميانًا أخلاقيًا.

يرتبط البعد في الزمن تقريبًا بمجموعة كاملة من الحقائق المهمة أخلاقيًا. كذلك حال البعد في المكان. أولئك الذين لدينا التزامات أكبر تجاههم، عائلتنا، غالبًا ما يعيشون معنا في المبنى نفسه. وغالبًا ما نعيش بالقرب ممن لدينا تجاههم التزامات خاصة أخرى، مثل زبائننا أو تلاميذنا أو مرضانا. يعيش معظم مواطنينا بالقرب منا أكثر من معظم الأجانب. لكن لا أحد يقترح أنَّه يجب أن نتبنى، سبب وجود مثل هذه الارتباطات، معدل الخصم المكاني. لا أحد يعتقد أنَّه سيكون لدينا مبرر أخلاقي متى كنا نهتم بقدر أقل بالآثار بعيدة المدى لأفعالنا، بمعدل ن في المئة لكل ياردة. وأعتقد أن معدل الخصم الزمني له ما يبرره قليلًا.

عندما لا تسري الحجج الأخرى، يجب أن نهتم بالقدر نفسه بالآثار المتوقعة لأفعالنا سواء كانت ستحدث بعد عام أو مئة أو ألف سنة. إن لهذا أهمية كبيرة. إذ يُمكن التنبؤ ببعض الآثار حتى في المستقبل البعيد. قد تكون النفايات النووية خطيرة خلال آلاف السنين. وتكون لبعض أعمالنا آثار دائمة. سيكون هذا هو حال، على سبيل المثال، تدمير أنواع ما من الكائنات، أو جزء كبير من بيئتنا، أو أجزاء لا يُمكن تعويضها من تراثنا الثقافي.

ز. كيف يُمكن للتسبب في وجود شخص ما أن يفيده؟

لقد أُهمل هذا السؤال بشكل غريب. وهكذا، يُزعم في تقرير للجنة النمو السكاني والاقتصاد الأمريكي في مجلس الشيوخ الأمريكي، أنَّه «لن تكون هناك فوائد كبيرة من النمو المستمر للسكان في الولايات المتحدة». لا ينظر هذا التقرير أبدًا في ما إذا تم إنجاب أمريكيين إضافيين، هل سيفيد ذلك هؤلاء الأمريكيين.

إذا أردنا الدفاع عن وجهة نظر ما حول الزيادة السكانية، فيجب علينا

النظر في السؤال التالي: إذا كان فعل ما جزءًا ضروريًا من سبب وجود شخص يستحق الحياة، فهل يفيد هذا الفعل ذلك الشخص؟ سأقر بأن الإجابة بنعم ليست، كما يزعم البعض، خاطئة بشكل واضح.

يزعم بعض المعترضين أنَّه لا يُمكن الحكم على الحياة بأنها إمَّا أفضل وإمَّا أسوأ من عدم الوجود. لكن يُمكن الحكم على نوع ما من الحياة بأنها جيدة أو سيِّئة -أي إمَّا تستحق العيش وإمَّا لا تستحق العيش. إذا كان نوع معين من الحياة جيدًا، فإنه أفضل من لا شيء. أما إذا كان سيئًا، فإنه أسوأ من لا شيء. عند الحكم على حياة شخص ما بأنها تستحق العيش، أو أفضل من لا شيء، **لا** نحتاج إلى الإشارة إلى أنَّه كان سيكون أسوأ لهذا الشخص لو لم يكن موجودًا أبدًا.

غالبًا ما تصدر الأحكام من هذا النوع حول الجزء الأخير من الحياة. لننظر في وفاة شخص ما بشكل مؤلم، وقد قام بالفعل بتوديع الآخرين. قد يقرر هذا الشخص أن البقاء بعد انصراف الآخرين سيكون أسوأ من الموت. لإصدار هذا الحكم، لا يحتاج إلى **مقارنة** ما يُمكن أن يكون عليه الحال بعد انصرافهم **بما سيكون عليه عندما يموت**. إذ كما يقول وليامز: «قد يفكر في ما ينتظره، ويقرر ما إذا كان يريد أن يختبره أم لا»[1]. وقد يقرر بطريقة مماثلة أنَّه سعيد أو نادم على ما فاته. قد يقرر أنَّه لو كان يعلم، في مرحلة ما في الماضي، ما ينتظره، لكان أراد أو لم يرد أن يعيش بقية حياته. وهكذا قد يستنتج أن هذه الأجزاء من حياته كانت أفضل أو أسوأ من لا شيء. إذا كان من الممكن أن تنطبق هذه الدعاوى على أجزاء من الحياة، فيمكن أن تنطبق، في نظري، على الحياة برمّتها[2].

---

(1) وليامز (2)، ص. 85-86.

(2) في وليامز (2)، ص. 87، ويقول وليامز أيضًا: «لا شيء من هذا -بما في ذلك أفكار حساب الانتحار- يتطلب تفكيري في عالم لم أوجد فيه على الإطلاق. من منظور «العوالم الممكنة»... يُمكن أن يكون للمرء، على هذا الأساس، سبب من وجهة نظره الخاصة لتفضيل عالم ممكن يعيش فيه لفترة أطول من عالم ممكن يعيش فيه لفترة أقصر، أو -مثل الانتحار- عكس ذلك. ولكن لن يكون لديه أي سبب من هذا النوع لتفضيل عالم لم يوجد فيه على الإطلاق. يجب أن يكون التفكير في غيابه التام عن العالم من نوع مختلف، أي تأملات غير شخصية في قيمة عالم وجوده أو غيابه... في حين يُمكنه أن يفكر بشكل أناني في كيف سيكون عليه أن يعيش لفترة أطول أو أقصر، لا يستطيع التفكير بشكل أناني في ما قد يكون عليه عدم وجوده على الإطلاق». أشار وليامز إلى أنَّه إذا نظر المرء في الانتحار، فلا يحتاج إلى مقارنة ما ينتظره بما سيكون عليه موته. يُمكن لهذا الشخص ببساطة أن يقرر ما إذا كان يريد تجربة ما ينتظره أم لا. يُمكن اعتبار هذا القرار، بالنسبة إليه، ذلك الجزء من حياته الأفضل أو الأسوأ من لا شيء. في المقطع الذي اقتبس للتو، يقترح وليامز أنَّه لا يُمكن اتخاذ قرارات وأحكام مماثلة بشأن حياة المرء بأكملها. والسبب المقترح هو أن شخصًا ما «لا يُمكنه أن يفكر بشكل أناني بما قد يكون بالنسبة إليه ألا يوجد أبدًا». يُمكن لشخص ما أن يفهم بوضوح احتمال أنَّه لم يوجد أبدًا. إذا كان هناك شيء لا يُمكنه تخيّله، فلا يُمكن أن يكون سوى **كيف سيكون الحال** لو لم يُوجد أبدًا. ولكن، إذا قرّر شخصٌ ما أن حياته كانت تستحق العيش، أو يتمنّى لو لم يولد من قبل، فلن يحتاج إلى إجراء هذه المقارنة تمامًا، كما لا

قد يلتمس المعترضون الآن ما يلي:

مطلب الحالتين: لا نفيد شخصًا ما إلا إذا تسببنا في أن يكون أفضل حالًا مما كان عليه في ذلك الوقت بطريقة أخرى.

وقد يقولون: «عند التسبب في وجود شخص ما، ومنحه حياة تستحق العيش، فإننا لا نتسبب في أن يكون هذا الشخص **أفضل حالا** مما كان سيحدث بطريقة أخرى. لم يكن هذا الشخص ليكون **أسوأ حالا** لو لم يكن موجودًا أبدًا».

لتقييم هذه الحجة، يجب أن نضع أولًا السؤال التالي: إذا كان شخص ما موجودًا الآن، وكانت لديه حياة تستحق العيش، فهل هو أفضل حالًا مما لو كان الآن ميتًا، ولم يعد موجودًا؟ لنفترض أننا نجيب بنعم. عند تطبيق مطلب الحالتين، سنعتبر كونه لم يعد موجودًا حالة يُمكن أن يكون فيها شخص ما أسوأ حالًا. لماذا لا يُمكننا أن ندّعي الشيء نفسه عن عدم وجود على الإطلاق؟ لماذا لا يُمكننا أن ندّعي أنّه إذا وجد شخص ما الآن، له حياة تستحق العيش، فهو أفضل حالًا مما لو لم يوجد على الإطلاق؟ صحيح أن **عدم الوجود** بإطلاق ليس حالة عادية، بل و**التوقف عن الوجود** ليس حالة عادية كذلك. أين يكمن خطؤنا عندما نتعامل معها بالمثل عند تطبيق مطلب الحالتين؟

قد يتم الرد على ذلك كالآتي: عندما يموت شخص ما، يوجد شخص معين لم يعد له وجود. يُمكننا الإشارة إلى هذا الشخص. في المقابل، لا يوجد أشخاص معينون لم يوجدوا أبدًا. لا يُمكننا الإشارة إلى أي شخص من هذا القبيل.

قد يكون هذا ردًا جيدًا لو كنا ندعي أننا عند التسبب في عدم وجود أشخاص على الإطلاق، يُمكن أن نؤذي هؤلاء الأشخاص. لكننا نقدم ادّعاءً مختلفًا مفاده أنّه من خلال التسبب في وجود شخص ما، يُمكننا إفادة هذا الشخص. ونظرًا **لوجود** هذا الشخص، يُمكننا الإشارة إليه عند وصف البديل. نعرف من الذي لم يكن **ليوجد** أبدًا في هذا البديل المحتمل. لا يوجد فرق مزعوم، في الحالات التي ندرسها، بين التوقف عن **الوجود** وعدم الوجود على الإطلاق. كما يُمكننا الإشارة إلى الشخص الذي ربما لم يعد موجودًا، يُمكننا الإشارة إلى الشخص الذي ربما لم يوجد أبدًا. لم نتبيّن لماذا، عند تطبيق مطلب الحالتين، يجب ألا نعامل هاتين الحالتين بالطريقة نفسها.

يحتاج المرء الذي يفكر في الانتحار إلى مقارنة بقية حياته مع ما سيكون عليه الحال وهو ميت.

قد يغير المدافع عن مطلب الحالتين بعد ذلك وجهة نظره حول حالة الوفاة أو التوقف عن الوجود. قد يدعي أن هذه ليست حالة يُمكن أن يكون فيها شخص ما أسوأ حالًا. ثم يُمكنه أن يدعي الشيء نفسه عن عدم الوجود.

من خلال هذا التنقيح، يصبح مطلب الحالتين قويًا جدًا. إذ يلزم عنه أن إنقاذ حياة شخص ما لا يُمكن أن يفيد هذا الشخص، بما أن الشخص الذي أُنقِذ ليس أفضل حالًا مما لو كان قد توقف عن الوجود. في حالة إنقاذ الحياة، سيكون من الممكن الآن تخفيف مطلب الحالتين. إننا نتفهم السبب الخاص في عدم استيفاء المطلب في هذه الحالة. يُمكننا أن ندّعي أنّه بسبب هذه الصفة الخاصة للحالة، لا حاجة لاستيفاء المطلب هنا. إذا كان ما تبقّى من حياة شخص ما يستحق العيش، فيمكننا اعتبار إنقاذ حياته كحالة خاصة لإفادته. وإذا استطعنا تخفيف المطلب في حالة إنقاذ الحياة، فلماذا لا يُمكننا فعل الشيء نفسه في حالة منح الحياة؟ إذا كانت حياة شخص ما تستحق العيش، فلماذا لا يُمكننا اعتبار التسبب في عيشه كحالة خاصة لإفادته؟

قد ينتقل المعترضون الآن إلى:

> **مطلب المقارنة التامة:** نفيد شخصًا ما فقط إذا فعلنا ما سيكون أفضل له.

يمكن أن يقولوا: «عندما نتسبب في وجود شخص ما، لا يُمكننا أن نفعل ما سيكون أفضل له. إذا لم نتسبب في وجوده، فلن يكون ذلك أسوأ بالنسبة إليه». على عكس الصيغة الأخيرة لمطلب الحالتين، يبيح هذا المطلب الجديد كون إنقاذ حياة شخص ما يُمكن أن يفيد هذا الشخص. يُمكننا أن ندعي أنّه يُمكن أن يكون الموت أسوأ بالنسبة إلى المرء وإن كان ذلك لا يجعله أسوأ حالًا. (نرفض هنا وجهة نظر أتباع لوكريتيوس (Lucretian) القائل بأن حدثًا ما قد لا يكون سيّئًا لشخص ما إلا إذا تسبب في معاناته لاحقًا، أو على الأقل في ندمه).

نظرًا لأن مطلب المقارنة التامة يشمل إنقاذ الحياة، فإنه أكثر عقلانية من الصيغة الأقوى لمطلب الحالتين. ولكن إذا استطعنا التخفيف من الأخير، في كلتا الحالتين الخاصتين، فقد يكون من الممكن الدفاع عن التخفيف في الحالة الأولى. يُمكننا أن نقر أنّه في كل نوع من الحالات

الأخـرى، لن نفيد شخصًا ما إلا إذا فعلنا ما هو أفضل لـه[1]. وفي حالة منح شخص ما الحياة، فإننا نفهم السبب الخاص الذي يجعل البديل لا يكون أسوأ بالنسبة إليه. قد ندعي أنّه في هذه الحالة الخاصة، لا حاجة إلى استيفاء المطلب. هب أننا قبلنا أن إنقاذ حياة شخص ما يُمكن أن يفيد هذا الشخص. إذا كانت حياتي الخاصة تستحق العيش، فسأكون عندئذ قد استفدت من إنقاذ حياتي في أي وقت بعد أن بدأت. هل يجب أن أدّعي أنّه في الوقت الذي استفدت من إنقاذ حياتي **بعد** بدايتها **بالضبط**، لم أستفد من كونها بدأت؟ يُمكنني أن أنكر هذه الدعوى بشكل يقبل الدفاع عنه.

إن التسبب في وجود شخص ما هو حالة خاصة لأن البديل لن يكون أسوأ بالنسبة إلى هذا الشخص. قد نعترف بأنه لا يُمكن لهذا السبب، أن يكون التسبب في وجـود شخص ما **أفضل** لهذا الشخص. لكن قد يكون **جيدًا** لهذا الشخص[2]. في هذا الانتقال من «أفضل» إلى «جيد»، نعترف بأنه لم يتم استيفاء مطلب المقارنة التامة. لكن يظل بإمكاننا إجراء نوعين من المقارنة. إذا كان من الممكن أن يكون التسبب في عيش شخص ما مفيدًا له، فإنّ مدى **جودة** ذلك بالنسبة إلى هذا الشخص يتوقف على مدى جودة حياته، أي إلى أيّ حد تستحق حياته العيش. ويمكننا إجراء مقارنات ما بين الأشخاص. لنفترض أن حياة جاك تستحق العيش، ولكن ليس بهامش كبير. إذا أصبحت نوبات الاكتئاب لديه أكثر تكرارًا وأكثر حدة، فسيبدأ في الشك في ما إذا كانت حياته تستحق الاستمرار. أما حياة جيل فتستحق العيش. يُمكننا حينئذ أن ندعي أنّه عندما تسببنا في وجود جاك، كان ذلك جيدًا لجاك، ولكنه كان جيدًا بالنسبة إلى جاك بقدر أقل بكثير من التسبب في وجود جيل.

تتجنب هذه الدعاوى الاعتراض الشائع. عندما ندعي أنّه كان من الجيد لشخص ما التسبب في وجوده، فلا يلزم عن ذلك أنّه لو لم يتم التسبب في وجوده، لكان ذلك سيئًا بالنسبة إليه. تنطبق دعاوانا فقط على الأشخاص الفعليين أو سيكونون فعليين. لا نقدم أي دعاوى بشأن الأشخاص الذين سيظلون دائمًا مجرد إمكانية. لا ندعي أنّه أمر سيّئ للأشخاص الممكنين ألا يصبحوا فعليين.

أختتمُ بهذه الملاحظات. لقد نظرت في ثلاثة أمور: عدم الوجود بإطلاق،

(1) لا يصدق هنا على استعمالنا العادي لـ «فائدة»، ولكن، كما أزعم في المبحث 25، إنّه صحيح وفق الاستعمال المهمّ أخلاقيًا.

(2) أنا مدين بهذا الاقتراح، وبكثير غيره في الباب الرابع، لـ ج. ماكماهان.

أو البداية في الوجود أو التوقف عن الوجود. لقد اقترحت أنّه يجب تصنيف، من بين هذه الأمور الثلاثة، البدء في الوجود مع التوقف عن الوجود. على عكس عدم الوجود بإطلاق، يحدث البدء في الوجود والتوقف عن الوجود معًا للأشخاص الفعليين. لهذا السبب يُمكن أن ندعي أنهما يُمكن أن يكونا جيدّين أو سيّئين لهؤلاء الناس. يكمن الادّعاء المضاد في أن البدء في الوجود يجب أن يصنف مع عدم الوجود بإطلاق، وأنه لا يُمكن أن يكون أي منهما جيدًا أو سيّئًا للناس. يقدم السبب التالي في بعض الأحيان: لو لم نبدأ في الوجود، لما وجدنا أبدًا، مما لن يكون أسوأ بالنسبة إلينا. لكننا لا ندّعي أن البدء في الوجود يُمكن أن يكون جيدًا أو سيّئًا للناس **عندما لا يحدث**. تتعلق دعوانا بالبدء في الوجود **عندما يحدث**. نعترف بفرق واحد بين البدء في الوجود والتوقّف عن الوجود. إذ بالنسبة إلى جميع الأحداث تقريبًا، متى كان حدوثها أمرًا جيدًا للناس، كان عدم حدوثها أسوأ لهؤلاء الأشخاص. ولكن، قد نقترح وجود حدث خاص واحد لن يكون عدم حدوثه سيّئًا بالنسبة إلى هذا الشخص الفعلي. إن هذا الحدث، بشكل غير مفاجئ، هو تحوُّل هذا الشخص إلى شخص فعلي.

إن هذه الملاحظات ليست نهائية. إذ يُمكن أن تثار اعتراضات أخرى. يتلخّص ادعائي فقط في أنّه إذا اعتقدنا أن التسبب في الوجود يُمكن أن يفيد، فيمكن الدفاع عن هذا الاعتقاد. لقد اعتمدت ثلاث نقاط: أولًا: لا نحتاج إلى الزعم بأنه أمر سيّئ للأشخاص المكنين إذا لم يصيروا فعليين أبدًا. كما يكتب نيغيل: «كلنا... محظوظون لأننا ولدنا. لكن... لا يُمكن أن يقال إنّه من المحزن ألا نولد»[1]. وثانيًا: إذا كان من المفيد لي أن تنقذ حياتي بعد بدايتها بالضبط، فأنا لست مجبرًا على إنكار أن بدايتها قد أفادتني. من وجهة نظري الحالية، لا يوجد فرق عميق بين هذين (قد يُرفض كوني استفدت من إنقاذ حياتي، ولكن إذا قدمت هذه الدعوى، فسيصبح من غير المهم ما إذا كان التسبب في وجود شخص ما يُمكن أن يفيده. يجب أن أنقذ حياة طفل يغرق، فإذا لم أفد هذا الطفل، فإن هذا الجزء من الأخلاق لا يُمكن تفسيره بعبارات الشخص المؤثر). ثالثًا: من الواضح أن التسبب في وجود شخص ما حالة خاصة. يجادل البعض بأنه ليس إفادة لأنّه يفتقر إلى بعض السمات المشتركة مع جميع الفوائد الأخرى. غير أن هذه الحجة تثير إشكالًا: بما أن هذه حالة خاصة، فقد تكون استثناء لأي قاعدة عامة؛ حيث يفترض الاستناد إلى قاعدة عامة أنّه لا يُمكن أن توجد استثناءات.

(1) نيغل (4)، ص. 7.

كان هناك نقاش مماثل حول ما إذا كان **الموجود محمولا** أم صفة حقيقية قد تمتلكها الأشياء. يزعم البعض أنَّه نظرًا لأنها تفتقر إلى بعض سمات المحمولات الأخرى، فإن **الموجود** ليس محمولًا. ويدعي آخرون أن هذا يثبت فقط أن **الموجود** محمولٌ محمول **خاص**. وبالمثل يُمكننا أن ندّعي أن التسبُّب في وجود شخص ما سيكون له حياة تستحق العيش، يمنح هذا الشخص فائدة خاصة.

ح. مبادئ رولزية

يطبق الكثير من الناس على أمثلة معينة أنواع المبادئ التي يستخدمها رولز في سياق نظريته الأوسع فقط. لهذا السبب لا أسمّي هذه المبادئ مبادئ رولز، بل مبادئ **رولزية**. (اشتكى ماركس من أن بعض أتباعه كانوا **أكثر ماركسية منه**. يُمكن أن يقدم رولز الشكوى نفسها).

لننظر في أي حالة سيوجد فيها، مع اختلاف النتائج، الناس أنفسهم. إن أفضل نتيجة، وَفقًا لترجيح الأدنى، هي النتيجة التي يكون فيها الأشخاص الأسوأ حالًا هم الأفضل حالًا. قد نعتقد أن هذه النتيجة يجب أن تكون الأفضل بالنسبة إلى من هم أسوأ حالًا. لكن هذا غير صحيح.

لنفترض أنّي طبيب. بناء على ما أقوم به، قد تكون النتائج:

(1) جاك وبيل وجون مشلولون تمامًا.

(2) جاك وجون يتم علاجهما. بيل مشلول تمامًا.

(3) جاك وبيل يتم علاجهما. جون مشلول جزئيًّا.

سيكون علاج جون أصعب من بيل الذي سيكون علاجه أصعب من جاك. لهذا السبب لا أستطيع فعل الكثير لعلاج هؤلاء الأشخاص أكثر مما أفعل في النتائج (2) و(3). إذا عالجت جون، لا أستطيع علاج بيل، وإذا عالجت بيل، يُمكنني علاج جون جزئيًّا فقط.

إن (3) هي النتيجة التي يكون فيها الشخص الأسوأ حالًا هو الأفضل حالًا. لكن هذه ليست النتيجة الأفضل لهذا الشخص. إن (3) أسوأ بالنسبة إلى هذا الشخص مما ستكونه (2). يختار مبدأ ترجيح الأدنى بشكل صائب (3) كأفضل نتيجة. لكن لا يُمكننا أن ندعي أنَّه إذا تبنينا مبدأ ترجيح

الأدنى، فيجب أن يكون ذلك أفضل لمن هم أسوأ حالًا. قد يكون اتباع مبدأ ترجيح الأدنى أسوأ لهؤلاء الأشخاص من أي شيء آخر كان يُمكن أن نفعله. عندما نرى هذه النقطة، سيظل بإمكاننا قبول مبدأ ترجيح الأدنى. ولكن يجب علينا مراجعة مبدأين آخرين من المبادئ الرولزية.

لننظر أولًا في **مبدأ الفرق**. في النتيجة (3) توجد اللامساواة. وفق مبدأ الفرق، يكون التسبب في اللامساواة أمرًا غير عادل ما لم تنتج عنه أفضل نتيجة لمن هم أسوأ حالًا. في النتيجة (3)، يعتبر جون الأسوأ حالًا. عند إنتاج هذه اللامساواة لم أسفر عن النتيجة الأفضل لجون، لأنّ (2) ستكون أفضل له. وفق مبدأ الفرق، فإن اللامساواة في النتيجة (3) غير عادلة. ولسبب مشابه، تعتبر اللامساواة في النتيجة (2) غير عادلة. لتجنب الظلم، يجب أن أتصرف بإحدى طريقتين. يجب إمّا ألا أعالج أحدًا منهم، أو أعالج جزئيًا الأشخاص الثلاثة. على الرغم من أنّي أستطيع علاج اثنين من هؤلاء الأشخاص نهائيًا وعلاج الثالث جزئيًا، فإنّه يجب ألا أفعل ذلك. من الواضح أن هذا الاستنتاج خاطئ. إذا كنا نرغب في تطبيقه على مثل هذه الأمثلة المعينة، فيجب أن نراجع مبدأ الفرق حتى يتوقف عن استلزام مثل هذه الاستنتاجات.

لست بحاجة لمناقشة هذه المراجعة، بما أن مبدأ الفرق لا ينطبق على نتائجي المتخيلة أ وأ+. ينطبق هذا المبدأ فقط على اللامساواة التي يتم إنشاؤها عمدًا ويمكن تجنبها. إن اللامساواة في أ+ ليست من هذا النوع.

لننظر بعد ذلك في ما أسميه **مبدأ الانتقاء** الذي يدّعي أن أفضل نتيجة هي الأفضل بالنسبة إلى أولئك الذين هم في وضع أسوأ. في مثالي الطبي، لا يُمكن أن تكون (3) أفضل لأنها أسوأ من (2) للشخص الذي هو في (3) الأسوأ حالًا. ومن الواضح أن هذا الاستنتاج خاطئ. يجب علينا تعديل مبدأ الانتقاء بحيث يتوقف عن استلزام مثل هذه الاستنتاجات.

إن التعديل البديهي هو مبدأ ترجيح الأدنى الذي يختلف عن مبدأ الانتقاء فقط من حيث الطريقة المطلوبة لاستلزام، بشكل صحيح، أن أفضل النتائج هي (3).

كتب ما تبقى من هذا الملحق جون بروم، بعد أن ناقشنا النقاط المذكورة أعلاه.

أحد مبادئ العدالة، حسب رولز، هو مبدأ الفرق، الذي يحدده رولز كالآتي (ص. 302):

يتم ترتيب اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون... أكبر فائدة للأقل حظًّا.

لا تعبر هذه الصيغة بالضبط عما يعنيه رولز بها. لنفترض أن الهند في عام 1800 كان يُمكن أن يكون لها أحد الدساتير الثلاثة. كان كل واحد منها سيوزع خيرات أولية أخرى بالتساوي، لكنها كانت ستوزّع الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية على النحو التالي:

وفق الدستور (1) يحصل الهنود والبريطانيون معًا على 100.

وفق الدستور (2) يحصل الهنود على 120، والبريطانيون على 110

وفق الدستور (3) يحصل الهنود على 115، والبريطانيون على 140.

من الواضح أن رولز يستعمل مبدأ الفرق لصالح الدستور (3). يصف أحيانًا (على سبيل المثال، ص. 152) مبدأ الفرق بأنه «قاعدة ترجيح الحد الأدنى»، و(3) تستوفي هذه القاعدة. لكنها لا تستوفي الصيغة التي اقتبستها أعلاه. إنّ الأقلّ حظًّا بموجب الدستور (3) هم الهنود، وأكبر لامساواة بموجب (3)، مقارنة مع (2)، لن تفيد الهنود. سيكونون أفضل حالًا بموجب (2).

بالطبع، يُمكن تغيير الصياغة بسهولة لتوضيح معنى رولز بدقة أكبر. لكن عددًا من حجج رولز حول مبدأ الفرق تعتمد في الواقع على صياغته الخاصة. لا يصدق هذا على حجته الرئيسة، أي الادّعاء بأنّ الأشخاص في الوضع الأصلي سيختارون قاعدة ترجيح الحد الأدنى، في حين أن العديد من حججه الأخرى تعتبر أمرًا مفروغًا منه كون مبدأ الفرق يفضل الترتيبات الاجتماعية التي تعود بالنفع الأكبر على أقل الناس حظًّا. تبطل هذه الحجج في حال أمثلة مثل أمثلتي. على سبيل المثال، في ص. 103 يقول رولز: إن «ب» -النائب الأقل تفضيلًا- «يمكن أن يقبل أن يكون أ أفضل حالًا لأنّ مزايا أ قد اكتسبت بطرق تُعزّز فرص ب». ليس صحيحًا أن مزايا تمثيلية شخص النائب البريطاني وَفقًا للدستور (3) قد اكتسبت بطرق تعزز فرص تمثيلية الهندي.

قد لا يرضى رولز عن الطريقة التي تناولت بها مثالي. ويجب مقارنة الترتيبات الاجتماعية البديلة، كما يقول (ص ص. 95-100)، من حيث أوضاع المجموعات، أو النواب الذين يمثلون المجموعات، وليس من حيث الأفراد. وتُعرَّف المجموعة ببساطة بمستوى دخلها وثروتها. (لكن انظر ص. 29، حيث يسمح رولز بتحديد المجموعات في بعض الأحيان عن طريق العرق). لذلك يجب أن نقارن، ليس وضع الهنود في ظل الدستور (2)

و(3)، بل وضع المجموعة الأقل حظًّا، والتي تتكون من أشخاص مختلفين في الحالتين. إن المجموعة الأقل حظا في ظل (3) أفضل حالًا من المجموعة الأقل حظا في ظل (2). هذه هي المقارنة التي قد يرغب رولز في أن نقوم بها. غير أن **حججه** في نظري غالبًا ما تُسلّم ضمنيًا بأننا نقارن الأوضاع البديلة التي قد يشغلها **الفرد** نفسه. يقارن رولز، في الحجة التي اقتبستها، الأوضاع البديلة للنائب الأقل حظًّا، لكن لا يوجد رجل يمثل الفئات الأقل حظًّا في كلٍّ من (2) و(3). يُمكننا فقط أن نعتبر النائب الأقل حظًّا هو النائب الهندي. وكما قلتُ، فإن الحجة لا تخدمه.

من الواضح أنّه لتبرير اختيار الدستور (3) بدلًا من (2) علينا مقارنة مصالح مجموعتين. يجب أن نقول: إن خسارة الهنود عند اختيارهم (3) أقل من خسارة البريطانيين عند اختيار (2). لذلك يجب أن نقيّم اهتمامات مختلف الناس بالطريقة التي يفعلها النفعيون، وفي كثير من الأحيان كان من المفترض تجنب مبدأ الفرق (ص ص. 175-183). إذا كانت (3) حقا أفضل من (2)، يجب أن أقول إنّه لا يُمكن أن تكون كذلك إلا وفق مسوغات مثل مسوغات النفعية. وإذا اتخذت مسوغات مذهب المنفعة شكلا آخر -إذا وجد، على سبيل المثال، عدد كبير من الهنود أكثر من البريطانيين- فمن المفروض أن أجد صعوبة جمة في الاعتقاد بأن (3) أفضل حقًّا.

جون بروم. (أود أن أشكر جون رولز على تعليقاته).

ط. ما يجعل حياة المرء تسير على نحو أفضل

ما الأفضل لشخص ما، أو سيكون الأكثر في صالح هذا الشخص، أو ما الذي من شأنه أن يجعل حياة هذا الشخص تسير، بالنسبة إليه، على نحو أفضل قدر الإمكان؟ سميتُ الأجوبة على هذا السؤال **نظريات المصلحة الذاتية**. هناك ثلاثة أنواع من النظرية. وفق **نظريات مذهب اللذة**: ما هو أفضل لشخص ما، هو ما يجعل حياته أسعد. ووفق **نظريات تحقيق الرغبة**: إن الأفضل بالنسبة إلى المرء هو ما سيحقق رغباته على نحو أفضل طوال حياته. وفق **نظريات قائمة الأهداف**: توجد أشياء معينة جيدة أو سيّئة بالنسبة إلينا، سواء أردنا الحصول على الأشياء الجيدة أم لا، أو تجنب الأشياء السيّئة.

يسلم أنصار مذهب اللذة الضيق، بشكل خاطئ، بأن اللذة والألم نوعان

من التجارب متمايزان. قارن بين لذة إطفاء عطش شديد أو شهوة، والاستماع إلى الموسيقى، وحل مشكلة فكرية، وقراءة مأساة، ومعرفة أن طفلك يشعر بالسعادة. لا تتضمن هذه التجارب المختلفة أي جودة مشتركة مميزة.

ما تشترك فيه الآلام والملذات هو علاقاتها برغباتنا. وفق استخدام «ألم» الذي له أهمية عقلانية وأخلاقية، تكون جميع الآلام عند تجربتها غير مرغوب فيها، ويكون الألم أسوأ أو أشد كلما كان غير مرغوب فيه. وبالمثل، تكون كل الملذات مرغوبة عند تجربتها، وتكون أفضل أو أقوى كلما كانت مرغوبة. هذه هي دعاوى **التفضيل لدى مذهب اللذة**. وفق وجهة النظر هذه، تكون إحدى تجربتين أكثر متعة إذا كانت مُفضّلة.

لا تحتاج هذه النظرية إلى اتباع الاستعمالات العادية لكلمتي «ألم» و«لذة». هب أنّه يُمكنني الذهاب إلى حفلة للاستمتاع بالعديد من اللذات من قبيل الأكل والشرب والضحك والرقص والحديث مع أصدقائي. أستطيع بدل ذلك البقاء في المنزل وقراءة مسرحية **الملك لير** (King Lear). وأنا أعلم ما سيكون عليه كِلَا البديلين، أُفضّل قراءة الملك لير. يوسع هذا الاستعمال العادي للقول إن هذا من شأنه أن يمنحني المزيد من المتعة. لكن وفق تفضيل مذهب اللذة، إذا أضفنا بعض الافتراضات الأخرى الواردة أدناه، فإن قراءة الملك لير ستمنحني أمسية أفضل. يستشهد غريفين (Griffin) بحالة أكثر تطرفًا. عند اقتراب موت فرويد، رفض تناول عقاقير مسكنة للألم، مفضلًا التفكير وهو يتألم بدلًا من أن يكون منتشيًا بشكل مربك. من بين هاتين الحالتين العقليتين، تعتبر النشوة أكثر متعة. لكن وفق تفضيل مذهب اللذة كان التفكير وهو يتألم، بالنسبة إلى فرويد، حالة ذهنية أفضل. من الواضح هنا عدم توسيع معنى كلمة «ممتع». يجب أن يدّعي نصير تفضيل مذهب اللذة فقط أنّه بما أن فرويد فضل التفكير بوضوح وهو يتألم، فقد سارت حياته بشكل أفضل إذا سارت كما كان يفضل ذلك[1].

لننظر الآن في نظريات تحقيق الرغبة. أبسطها هي النظرية **غير المقيدة** التي تدّعي أن ما هو أفضل للمرء هو ما سيحقق **جميع** رغباته طوال حياته بشكل أفضل. لنفترض أنّني قابلت شخصًا غريبًا لديه ما يُعتبر مرضًا قاتلًا. أثار تعاطفي، وأريد بشدة أن يُشفى هذا الشخص الغريب. لن نلتقي أبدًا مرة أخرى. في وقت لاحق، غير معروف بالنسبة إلي، عُولج هذا الغريب. وفق نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة، يُعدّ هذا الحدث جيدًا بالنسبة إليّ،

(1) غريفين (1).

ويجعل حياتي أفضل. لكن هذا غير معقول. يجب أن نرفض هذه النظرية.

توجد نظرية أخرى تعتمد رغباتنا الخاصة بحياتنا فقط. أسميها **نظرية النجاح**. تختلف هذه النظرية عن تفضيل مذهب اللذة من ناحية واحدة فقط. تلتمس نظرية النجاح **جميع** تفضيلاتنا الخاصة بحياتنا. لا يلتمس نصير تفضيل مذهب اللذة إلا إلى التفضيلات الخاصة بسمات حياتنا التي يُمكن تمييزها عن طريق الاستبطان. هب أنّني أريد بشدة ألا يخدعني أشخاص آخرون. وفق تفضيل مذهب اللذة، سيكون من الأفضل بالنسبة إليّ أن أعتقد أنّني لا أخدع. سيكون الأمر غير مهم إذا كان اعتقادي خاطئًا، لأن هذا لا يُحدِث فارقًا في حالتي الذهنية. سيكون الأمر، وفق نظرية النجاح، أسوأ بالنسبة إلي إذا كان اعتقادي خاطئًا. لدي رغبة قوية في حياتي الخاصة، أي ينبغي ألا أخدع بهذه الطريقة. إنّه لأمر سيّئ بالنسبة إلي ألا تتحقق هذه الرغبة، حتى لو كنت أعتقد أنّها تحققت بشكل خاطئ.

عندما تلتمس هذه النظرية الرغبات التي تخص حياتنا الخاصة فقط، فقد يكون من غير الواضح ما الذي تستبعده. هب أنّني أريد أن تكون حياتي على النحو الذي تتحقق فيها جميع رغباتي بغض النظر عن مواضيعها. قد يبدو أن هذا يجعل نظرية النجاح، عند تطبيقها عليّ، متوافقة مع نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة. لكن يجب على مُنظّر النجاح أن يزعم أن هذه الرغبة لا تتعلق حقًّا بحياتي الخاصة. إن هذا أشبه بالتمييز بين التغيير الحقيقي في موضوع ما، وما يسمّى ب**تغيير كامبريدج** (Cambridge change)[1]. يخضع موضوع ما لتغيير كامبريدج متى وجد أي تغيير في العبارات الصادقة التي يُمكن أن تقال عن هذا الموضوع. لنفترض أنّني جرحت خدّي أثناء الحلاقة. سيحدث ذلك تغييرًا فيّ. كما أنّه يؤدي إلى تغيير في كونفوشيوس. فيصدق أن كونفوشيوس عاش في كوكب تم فيه لاحقًا قطع خد شخص آخر. إنّه ببساطة تغيير كامبريدج.

لنفترض أنّني منفيّ ولا أستطيع التواصل مع أطفالي. أريد أن تسير حياتهم على ما يرام. قد أدعي أنّني أريد أن أعيش حياة شخص تسير حياة أطفاله على ما يرام. ينبغي لمنظّر النجاح أن يزعم مرة أخرى أن هذه ليست رغبة حقيقية تتعلق بحياتي الخاصة. إذا لم أكن أعلم بمقتل أحد أطفالي بسبب انهيار جليدي، فذلك ليس سيئًا بالنسبة إلي، ولا يجعل حياتي تسوء.

(1) يعتبر «تغيير كامبريدج» مفهومًا فلسفيًا حول التغيير مفاده أن الكائن س يتغير إذا وفقط إذا وجد محمول ك يصدق (أو لا يصدق) على س في وقت ز1، ولا يصدق (أو يصدق) على س في وقت لاحق ز2. [المترجم]

وسيعتبر منظر النجاح بعض الرغبات المماثلة. هب أنّني أحاول إعطاء أولادي بداية جيدة في الحياة. أحاول أن أمنحهم التعليم الصحيح والعادات الجيدة والقوة النفسية. مرة أخرى، أنا الآن في المنفى، ولن أتمكن أبدًا من معرفة ما يحدث لأطفالي. لنفترض أن حياة أطفالي ساءت من دون علمي. يكتشف أحدهم أن التعليم الذي منحته إيّاه جعل منه عاطلًا عن العمل، والثاني يعاني من انهيار عصبي، والثالث أصبح لصًّا موهوبًا. إذا فشلت حياة أطفالي بهذه الطرق، وكانت هذه الإخفاقات في جزء منها نتيجة للأخطاء التي ارتكبتُها بصفتي والدهم، سيتم الحكم على هذه الإخفاقات في حياة أطفالي وفقًا لنظرية النجاح باعتبارها سيّئة بالنسبة إليّ. إذا كانت إحدى أقوى رغباتي أن أكون والدًا ناجحًا. ما يحدث الآن لأطفالي، برغم أنّه غير معلوم من قبلي، يدل على أن هذه الرغبة لم تتحقق. لقد فشلت حياتي بإحدى الطرق التي أردت أن تنجح بها. على الرغم من أنّني لا أعرف هذه الحقيقة، فإن ذلك أمرٌ سيّئ بالنسبة إليّ، ويجعل حقًّا أنّني عشت حياة أسوأ. يُشبه هذا الحالة التي أرغب فيها بشدة في ألّا أُخدَع. حتى لو لم أكن أعلم أبدًا، فَمِن سيّئ بالنسبة إليّ أن أكون مخدوعًا وأن أتحول إلى أب فاشل معًا. ليست هذه اختلافات متمايزة بشكل استبطاني في حياتي الواعية. وعليه، إن هذه الأحـداث، وفق تفضيل مذهب اللذة، ليست سيّئة بالنسبة إليّ. في حين تعتبر سيّئة وفق نظرية النجاح.

لننظر في ما يلي في الرغبات التي لدى بعض الناس حول ما يحدث بعد وفاتهم. بالنسبة إلى تفضيل مذهب اللذة، بمجرد أن أموت، لا يُمكن أن يحدث لي شيء سيّئ. ينبغي لمنظر النجاح أن ينكر ذلك. عد إلى الحالة التي يعيش فيها جميع أطفالي حياة بائسة بسبب الأخطاء التي ارتكبتها بصفتي والدهم. ولنفترض أن حياة أطفالي جميعهم تسوء فقط بعد موتي. ستتحول حياتي إلى فشل، بإحدى الطرق التي أوليتها اهتمامًا أكبر. يجب على مُنظّر النجاح أن يزعم أن هذا، هنا أيضًا، يجعل من الصحيح أنّني عشت حياة أسوأ.

سيرفض بعض منظري النجاح هذه الدعوى، لأنهم يطالبوننا بتجاهل رَغبات الأموات. لكن لنفترض أنّني سُئلت: «هل تريد أن يصدق أنك كنت، حتى بعد موتك، أبًا ناجحًا»؟ سأجيب بـ «نعم». لا يهمّ بالنسبة إلى رغبتي أن تتحقق قبل أو بعد موتي. يَعتَبر منظرو النجاح أنّه أمر سيّئ بالنسبة إليّ إن فشلَتْ محاولاتي حتى لو لم أكن أعلم ذلك لأنني منفيٌّ. كيف يُمكن إذًا أن يهمّ

أن تفشل محاولاتي وأنا ميّت؟ كل ما يفعله موتي هو ضمان أنّني لن أعرف ذلك أبدًا. إذا اعتقدنا أنّه من غير المهمّ ألّا أعرف أبدًا عدم تحقيقي لرغباتي، فلا يُمكننا الادّعاء، بشكل يُمكن الدفاع عنه، بأن موتي يُحدث فارقًا.

أنتقل الآن إلى الأسئلة والاعتراضات التي تنشأ عن كلّ من: تفضيل مذهب اللذة ونظرية النجاح.

هل يجب أن نلتمس فقط الرغبات والتفضيلات لدى شخص ما بالفعل؟ لنعد إلى اختياري بين الذهاب إلى حفلة أو البقاء في المنزل لقراءة الملك لير. لنفترض أنّني اخترت البقاء في المنزل وأنا على علم بالحال الذي سيكون عليه البديلان معًا. وهب أنّني لم أندم أبدًا على هذا الاختيار في ما بعد. وفق إحدى النظريتين، يدل هذا على أن البقاء في المنزل لقراءة الملك لير منحني أمسية أفضل. وهذا خطأ. قد يصدق أنّني لو اخترت الذهاب إلى الحفلة، لن أندم أبدًا على هذا الخيار. وفقًا لهذه النظرية، كان هذا سيثبت أن الذهاب إلى الحفلة سيمنحني أمسية أفضل. هكذا يلزم عن هذه النظرية أن كل بديل سيكون أفضل من الآخر. بما أنّه يلزم عن هذه النظرية مثل هذه التناقضات، فيجب مراجعتها. تتمثل المراجعة الواضحة في التماس ليس تفضيلاتي الفعلية فحسب، في البديل الذي أختار، بل التفضيلات التي كنت سأحصل عليها لو اخترت خلاف ذلك أيضًا[1].

أيًّا كان البديل الذي أختاره، في هذا المثال، لن أندم مطلقًا على هذا الخيار. إذا صدق ذلك، فهل ما زال بإمكاننا الادّعاء بأن أحد البديلين سيمنحني أمسية أفضل؟ وفق بعض النظريات، عندما يكون لدي تفضيلان متضادان، بين بديلين، ولا يكون أي بديل منهما أفضل أو أسوأ بالنسبة إليّ. لكن هذا غير معقول عندما يكون أحد تفضيليّ المتضادين أقوى بكثير. لنفترض أنّني إذا اخترت الذهاب إلى الحفلة، سأكون سعيدًا بدرجة طفيفة فقط لأنني قمت بهذا الخيار؛ في حين إذا اخترت البقاء وقراءة الملك لير، سأكون سعيدًا جدًّا. إذا صدق هذا، فإن قراءة الملك لير تمنحني أمسية أفضل.

سواء كنا نعتمد تفضيل مذهب اللذة أو نظرية النجاح، لا ينبغي أن نلتمس فقط الرغبات أو التفضيلات التي لديّ بالفعل. ينبغي أن نلتمس أيضًا الرغبات والتفضيلات التي كنتُ سأحصل عليها، في البدائل المختلفة التي كانت، في أوقات مختلفة، متاحة لي. سيكون أحد أفضل هذه البدائل

(1) انظر «الرويّة» («Prudence») لـ ب. بريكر (P. Bricker)، في مجلة الفلسفة (the Journal of Philosophy)، يوليو 1980.

الأفضل بالنسبة إليّ إذا كان هذا هو الخيار الذي سأحقق من خلاله أقوى الرغبات والتفضيلات، ما يسمح لنا بادّعاء أن الحياة البديلة ستكون أفضل بالنسبة إلي، حتى لو كنتُ سعيدًا طوال حياتي الفعلية باختيار هذه الحياة بدلًا من تلك البديلة.

هناك تمييز آخر ينطبق على كلٍّ من: تفضيل مذهب اللذة ونظرية النجاح. تكون هاتان النظريتان **تجميعيتين** عندما تلتمسان جميع رغبات المرء: الفعلية والافتراضية. سواء الخاصة بحالاته الذهنية، أو حياته. عند تحديد البديل الذي سينتج أكبر مجموع صافٍ من تحقيق الرغبة، نسند عددًا موجبًا لكل رغبة يتم تحقيقها، وعددًا سالبًا لكل رغبة لا يتم تحقيقها. يعتمد مدى كبر هذه الأعداد على شدة الرغبات المعنية. (في حالة نظرية النجاح التي تلتمس الرغبات الماضية قد يعتمد أيضًا على المدة التي استمرت خلالها هذه الرغبات. كما اقترحتُ في الفصل الثامن، قد تكون هذه نقطة ضعف هذه النظرية. لا تبرز هذه المسألة بالنسبة إلى تفضيل مذهب اللذة الذي يلتمس رغباتنا فقط، في أوقات مختلفة، والخاصة بحالاتنا الذهنية الحالية). إن المجموع الصافي لتحقيق الرغبة هو مجموع الأعداد الموجبة ناقص الأعداد السالبة، شريطة أن نتمكن من مقارنة القوة النسبية لمختلف الرغبات، يُمكن إجراء هذا الحساب من الناحية النظرية. لا يؤدي اختيار وحدة من الأعداد إلى اختلاف في النتيجة.

لا تلتمس صيغة أخرى من كلتا النظريتين، بهذه الطريقة، كل رغبات الشخص وتفضيلاته في حياته الخاصة، بل تلتمس الرغبات والتفضيلات **الشاملة** فقط بدل **المحلية**. يكون التفضيل شاملًا إذا كان يخص جزءًا من حياة الفرد ينظر إليه ككل، أو يخص حياة الفرد بأكملها. أعتقد أن الصيغ الشاملة لهذه النظريات أكثر معقولية.

لننظر في هذا المثال: باعتبارك تقبل نظرية تجميعية، أخبرك بأني على وشك جعل حياتك تتحسن. سأحقنك بمخدرات الإدمان. من الآن فصاعدًا، ستستيقظ كل صباح برغبة قوية للغاية في الحصول على حقنة أخرى من هَذا المخدر. لن يكون امتلاك هذه الرغبة في حد ذاته ممتعًا أو مؤلمًا، ولكن إذا لم تتحقق هذه الرغبة في غضون ساعة فستصبح مؤلمة للغاية. ليس هذا مدعاة للقلق، بما أنّني سأوفّر لك إمدادات وفيرة من هذا المخدر. كل صباح، ستكون قادرًا على تحقيق هذه الرغبة على الفور. لن يكون الحقن وآثاره اللاحقة ممتعًا أو مؤلمًا. ستقضي بقية أيامك كما تفعل الآن.

ما الذي يلزم عن النظريات التجميعية في ما يخص هذه الحالة؟ يُمكننا أن نفترض بشكل معقول أنك لن ترحب باقتراحي. ستفضل عدم إدمانك على هذا المخدر، على الرغم من أنّي أؤكد لك أنّه لن تنقصك أبدًا الإمدادات. يُمكننا أن نفترض بشكل معقول أيضًا أنّه إذا مضيت قدمًا، فستشعر بالندم دائمًا لأنك أصبحت مدمنًا هذا المخدّر. لكن من المرجح أن تكون رغبتك الأولية في عدم إدمانك، وندمك في ما بعد لأنك أصبحتَ مدمنًا، لن تكون بقوة رغباتك نفسها في حقنة أخرى كل صباح. بالنظر إلى الحقائق كما وصفتها، لن يكون سبب تفضيلك عدم الإدمان قويًا للغاية. قد تكره فكرة أن تكون مدمنًا أيَّ شيء، وستندم على الإزعاج البسيط الناجم عن التذكّر دائمًا أنك تحمل معك ما يكفي من الإمدادات. لكن هذه الرغبات قد تكون أضعف بكثير من الرغبة في حقنة جديدة التي ستكون لديك كل صباح.

وفق النظريات التجميعية، إذا جعلتُكَ مدمنًا، فسأزيد من المجموع الإجمالي لما تحققه من رغباتك. سأتسبب في عدم تلبية إحدى رغباتك: رغبتك في ألّا تُصبحَ مدمنًا، والتي تصبح بعد فعلي رغبة في العلاج. لكنني سأقدم لك أيضًا سلسلة غير محددة من الرغبات القوية للغاية، واحدة في كل صباح، التي يُمكنك تحقيقها كلها. سيفوق تحقيق كل هذه الرغبات عدم تحقيق رغباتك في ألّا تُصبح مدمنًا، وفي أن تُعالج. وفق النظريات التجميعية، سأفيدك من خلال جعلكَ مدمنًا، إذ أجعل حياتك تتحسن.

إن هذا الاستنتاج غير معقول. لأن امتلاك هذه الرغبات وتحقيقها، ليس ممتعًا ولا مؤلمًا. لا نحتاج إلى أن نكون من أتباع مذهب اللذة للاعتقاد، بشكل أكثر معقولية، أنّه ليس من الأفضل لك أن تحقق هذه السلسلة من الرغبات القوية.

هل يُمكن مراجعة النظريات التجميعية، لمواجهة هذا الاعتراض؟ هل توجد سمة للرغبات التي تسبب الإدمان والتي من شأنها أن تبرر الادّعاء بأننا ينبغي أن نتجاهلها عندما نحسب المجموع الإجمالي لتحقيق رغباتك؟ قد ندعي أنّه يُمكن تجاهلها لأنها رغبات تفضّل عدم امتلاكها. لكن هذه ليست مراجعة مقبولة. افترض أنك تشعر بألم شديد. ولديك الآن رغبة قوية جدًّا في ألا تكون في الحالة التي أنت فيها. وفق نظريتنا المنقحة، لا تحتسب الرغبة إذا كنت تفضل عدم امتلاكها. يجب أن ينطبق هذا على رغبتك الشديدة في ألا تكون في الحالة التي أنت فيها. ستفضل عدم امتلاك هذه الرغبة. إذا لم تكره الحالة التي أنت فيها، فلن تكون مؤلمة. وبما أن نظريتنا

المنقحة لا تحسب الرغبات التي تفضل عدم امتلاكها، فيلزم عن ذلك، بشكل عبثي، أن كونَك تشعرُ بألمٍ شديدٍ لن يكونَ سيِّئًا بالنسبة إليكَ.

يمكن أن توجد تنقيحات أخرى قد تستوفي هذه الاعتراضات. غير أن الأبسط هو أن نعتمد الصيغ الشاملة لكل من نظرية تفضيل مذهب اللذة ونظرية النجاح. إنهما تعتمدان فقط رغبات شخص ما في جزء من حياته، تعتبر ككل، أو في حياته كلها. تعطينا النظريات الشاملة الإجابة الصحيحة في الحالة التي أجعلك فيها مدمنًا. ستفضل ألا تصبح مدمنًا، وستفضل لاحقًا التوقف عن إدمانك. هذان هما التفضيلان الوحيدان اللذان تلجأ إليهما النظريات الشاملة. إنَّها تتجاهل رغباتك الخاصة كل صباح في حقنٍ جديد، بما أنك قد اعتبرت بالفعل هذه الرغبات عند تشكيل تفضيلاتك الشاملة.

تشبه حالة الإدمان المتخيلة هذه في أساسياتها حالات أخرى لا حصر لها. يوجد عدد لا يحصى من الحالات التي يصدق فيها كل من (1) أنَّه إذا سارت حياة شخص ما بإحدى طريقتين، فسينتج عن ذلك مجموع أكبر من تحقيق الرغبة المحلية، لكن (2) البديل الآخر هو ما سيفضله بشكل شامل، أيًّا كانت الطريقة التي تسير عليها حياته الفعلية.

بدل وصف حالة أخرى من الحالات الفعلية التي لا حصر لها، سأذكر حالة متخيلة. إنَّها شبيهة، خلال حياة واحدة، **للاستنتاج المتهافت** الذي أناقشه في الباب الرابع. لنفترض أنَّني يُمكن أن أعيش إمَّا خمسين عامًا من العمر بجودةٍ عالية جدًا، أو عددًا غير محدد من السنوات التي بالكاد تستحق العيش. في البديل الأول، ستمضي خمسون سنة، وفق أية نظرية، بشكل جيد للغاية. سأكون سعيدًا جدًّا، وسأحقق أشياء عظيمة، وسأفعل الخير كثير، وسأحِب وأُحَب من قبل الكثير من الناس. في البديل الثاني، ستستحق حياتي دائمًا العيش وإن لم يكن بشكل كبير. لن يوجد شيء سيِّئ في هذه الحياة، وستحتوي كل يوم على بعض الملذات الصغيرة.

بالنسبة إلى النظريات التجميعية، إذا كانت الحياة الثانية طويلة بما يكفي، فسيكون ذلك أفضل بالنسبة إلي. إذ في كل يوم من هذه الحياة تكون لدي بعض الرغبات تخص حياتي إلا ويتم تحقيقها. في الخمسين عامًا من البديل الأول، سيوجد قدر كبير جدًّا من تحقيق الرغبة المحلية. لكنه سيكون مجموعًا محدودًا، وفي النهاية سيفوقه مجموع تحقيق الرغبة في البديل الثاني طويل الأمد. أسهل طريقة لعرض هذه النقطة هي كالآتي: سيكون البديل الأول جيدًا. إن عيش كل يوم إضافي، في البديل

الثاني حيث حياتي تستحق العيش، أمرٌ جيدٌ بالنسبة إليَّ. إذا جمعنا معًا فقط كل ما هو جيد بالنسبة إلي، فسينتج عدد هذه الأيام الإضافية أكبر مجموع إجمالي.

لا أعتقد أن البديل الثاني من شأنه أن يوفر لي حياةً أفضل. لذلك أرفض النظريات التجميعية. من المرجّح، في كلا البديلين، أن أفضّل الخيار الأول على المستوى الشامل. بما أن النظريات الشاملة ستستلزم أن البديل الأول يمنحني حياةً أفضل، فإن هذه النظريات تبدو لي أكثر معقوليةً[1].

أنتقلُ الآن إلى النوع الثالث من النظرية التي ذكرتها: نظرية قائمة الأهداف. وَفقًا لهذه النظرية، تكون بعض الأشياء جيدة أو سيّئة للناس، سواء أراد هؤلاء الأشخاص الحصول على الأشياء الجيدة، أم تجنب الأشياء السيّئة. قد تشمل الأشياء الجيدة الخير الأخلاقي والنشاط العقلاني وتنمية قدرات الفرد وإنجاب الأطفال وكونك والدًا صالحًا والمعرفة والوعي بالجمال الحقيقي. قد تشمل الأشياء السيّئة التعرض للخيانة أو للتلاعب أو للافتراء أو الخداع أو الحرمان من الحرية أو الكرامة والاستمتاع إمّا بسعادة سادية وإمّا بسعادة جمالية في ما هو في الحقيقة قبيح[2].

قد يدعي مُنظِّر قائمة الأهداف أن نظريته تتوافق مع الصيغة الشاملة لنظرية النجاح. وَفقًا لهذه النظرية، إن ما يجعل حياتي تسير على نحو أفضل يعتمد على ما أفضّله الآن ما بين البدائل المختلفة، وكنت أعرف كل الحقائق ذات الصلة بهذه البدائل. قد يقول منظّر قائمة الأهداف إن الحقائق المعنية الأكثر هي تلك التي ذكرناها للتو، أي الحقائق حول ما قد يكون جيدًا أو سيّئًا بالنسبة إليَّ. وقد يدّعي أن أي شخص يعرف هذه الحقائق يريد ما هو جيد له، ويريد تجنب ما قد يكون سيّئًا بالنسبة إليه.

حتى لو كان هذا صحيحًا، على الرغم من أن نظرية قائمة الأهداف ستتوافق مع نظرية النجاح، فستظل النظريتان متمايزتين. سيرفض مُنظِّر النجاح هذا الوصف للتوافق. لا يوجد، وفق نظريته، ما هو جيد أو سيِّئ للناس أيًا كانت تفضيلاتهم. يكون شيء ما سيِّئ بالنسبة إلى شخص ما فقط عندما يريد تجنُّبه وهو يعلم الحقائق. ولا تشمل الوقائع ذات الصلة الحقائق المزعومة التي استشهد بها منظِّر قائمة الأهداف. وفق نظرية النجاح، على سبيل المثال، من السيِّئ بالنسبة إلى شخص ما أن يُخدَع إذًا ولأن هذا ليس

(1) انظر مرة أخرى بريكر.

(2) انظر على سبيل المثال مور، وروس (2).

ما يريده هذا الشخص. يقدم مُنظِّر قائمة الأهداف عكس هذا الادّعاء، أي إن الناس لا يريدون أن يُخدعوا لأن هذا أمر سيّئ بالنسبة إليهم.

بما أنّه يلزم عن هذه الملاحظات وجود فرق مهم واحد بين مذهب تفضيل مذهب اللذة ونظرية النجاح من جهة، ونظرية قائمة الأهداف من جهة أخرى، يقدم النوعان الأولان من النظرية وصفًا للمصلحة الذاتية التي هي وصفية بحتة -أي التي لا تلتمس الحقائق المتعلقة بالقيمة. يعتمد هذا الوصف فقط على ما يفعله الشخص ويفضله، بالنظر إلى المعرفة الكاملة بالحقائق غير التقييمية البحتة حول البدائل. في المقابل، تعتمد نظرية قائمة الأهداف مباشرة ما تدعي أنّه حقائق عن القيمة.

عند الاختيار بين هذه النظريات، يجب أن نحدد مقدار الوزن الذي يجب أن نعطيه للحالات المتخيلة التي تكون فيها تفضيلات شخص ما المعلومة تمامًا غريبة. إذا أمكننا اعتماد هذه الحالات، فإنّها تُلقي ظلالًا من الشك على كلٍّ من: تفضيل مذهب اللذة، ونظرية النجاح. انظُر الرجل الذي تخيله رولز والذي يريد أن يقضي حياته في حساب عدد من أوراق العشب في مروج مختلفة. هب أن هذا الرجل يعرف أنّه يُمكنه تحقيق تقدم كبير إذا أعمل بدلًا من ذلك جزءًا مفيدًا بشكل خاص من الرياضيات التطبيقية. على الرغم من أن بإمكانه أن يحقق مثل هذه النتائج المهمة، فإنّه يُفضّل الاستمرار في عد أوراق العشب. وفق نظرية النجاح، إذا سمحنا لهذه النظرية بتغطية جميع الحالات التي يُمكن تخيلها، فقد يكون من الأفضل لهذا الشخص أن يعدّ أوراق العشب بدلًا من تحقيق نتائج رياضية عظيمة ومفيدة.

قد يكون المثال المضاد مزعجًا أكثر. لنفترض أن أكثر ما يفضله شخص ما، مع معرفته بالبدائل، هو حياة يتسبب خلالها، من دون أن يدرك ذلك، في أكبر قدر من الألم يُمكنه أن يلحقه بالآخرين. ستكون مثل هذه الحياة، وفق نظرية النجاح، هي الأفضل لهذا الشخص.

قد نكون غير قادرين على قبول هذه الاستنتاجات. هل يجب علينا إذًا التخلي عن هذه النظرية؟ هذا ما فعله سيدغويك، على الرغم من أن الذين يقتبسون منه نادرًا ما يلاحظون ذلك. إنّه يقترح أن «خير مستقبل «المرء» على وجه العموم هو ما يريده الآن ويسعى إليه بشكل عام إذا تم التنبؤ بدقة بجميع عواقب جميع مسارات السلوك المختلفة المفتوحة أمامه بشكل واضح وتحققت بشكل مناسب في المخيلة في الوقت الحالي»[1].

(1) سيدغويك (1)، ص ص. 111-112.

وبعلق قائلًا: «وبذلك يكون لفكرة «الخير» التي تم التوصل إليها عنصر مثالي: إنّه شيء لا يرغب فيه أو يستهدفه الناس دائمًا بشكل فعلي. لكن العنصر المثالي يُمكن تفسيره بالكامل باعتباره واقعة، فعلية أو افتراضية، ولا يقدم أي حكم قيمة». وبذلك يرفض سيدغويك هذا المنظور، مدّعيًا أن ما هو جيد في النهاية لشخص ما هو ما **سيريده** هذا الشخص إذا كانت رغباته منسجمة مع العقل. يعتقد سيدغويك أن هذه العبارة الأخيرة مطلوبة لاستبعاد الحالات التي تكون فيها رغبات شخص ما غير عقلانية. يسلّم بأنّ هناك بعض الأشياء التي لدينا سبب وجيه للرغبة فيها، وأخرى لدينا سبب وجيه لعدم الرغبة فيها. قد تكون هذه الأشياء هي التي تعتبرها نظريات قائمة الأهداف جيدة أو سيّئة بالنسبة إلينا.

هب أننا متفقون على أن أكثر ما يريده شخص ما، في بعض الحالات المتخيلة، سواء الآن أم في وقت لاحق، مع علمه التام بالبدائل، **لن** يكون هو الأفضل له. إذا قبلنا هذا الاستنتاج، فقد يبدو أننا يجب أن نرفض كلًّا من: تفضيل مذهب اللذة ونظرية النجاح. ربما يجب أن نضع، مثل سيدغويك، قيودًا على ما يُمكن أن يكون مرغوبًا فيه بعقلانية.

قد يُقال بدلًا من ذلك أننا نستطيع رفض اعتماد مثل هذه الحالات المتخيلة. وقد يُزعم أن ما يفضله الناس في الواقع، إذا كانوا يعرفون الحقائق ذات الصلة، سيكون دائمًا شيئًا يُمكن أن نقبله باعتباره جيدًا بالنسبة إليهم. هل هذا جواب جيد؟ إذا وافقنا على أنّه في الحالات المتخيلة، إن ما يفضّله شخص ما قد يكون شيئا سيّئًا بالنسبة إليه، في هذه الحالات، سنكون قد تخلَّينا عن نظريتنا. إذا كان الأمر كذلك، فهل يُمكننا الدفاع عن نظريتنا بالقول إنّها لن تضل في الحالات الفعلية؟ أعتقد أن هذا ليس دفاعًا مناسبًا. لكنني لن أتابع هذه المسألة هنا.

قد ينطبق هذا الاعتراض بقوة أقل على تفضيل مذهب اللذة. بناء على هذه النظرية، إن ما يُمكن أن يكون جيدًا أو سيّئًا لشخص ما لا يُمكن إلا أن يكون سمات مميزة لحياته الواعية. إنّها السمات التي يريدها أو لا يريدها في ذلك الوقت. لقد سألتُ أعلاه عمّا إذا كان من السيّئ بالنسبة إلى الناس خداعهم لأنهم يفضلون عدم انخداعهم، أم يفضلون عدم خداعهم لأنّ هذا أمر سيّئ بالنسبة إليهم. فكّر في سؤال مماثل يتعلق بالألم. ادعى البعض أنّ الألم سيّئ في جوهره، وهذا هو السبب في أننا نكرهه. وكما بيّنت، أشك في هذه الدعوى. بعد تناول أنواع معينة من المخدرات، يدعي

الناس أن جودة أحاسيسهم لم تتغير، لكنهم لم يعودوا يكرهون هذه الأحاسيس. سنعتبر هذه المخدرات مسكنات فعالة. وهذا يوضح أن سوء الألم يكمن في كراهيته، وأنه لا يكره لأنه سيّئ. سيحتاج الخلاف بين هذين الرأيين إلى المزيد من النقاش. ولكن، إذا كان الرأي الثاني أفضل، فمن المعقول أكثر أن ندعي أن كل ما يريده المرء أو لا يرغب في تجربته -بغض النظر عن كوننا نجد هذه الرغبات غريبة- ينبغي أن يعتبر ممتعًا أو مؤلمًا حقًّا بالنسبة إلى هذا الشخص، وأنه لهذا السبب جيد أو سيّئ بالنسبة إليه. (قد تظل هناك حالات يكون من المعقول فيها الادّعاء بأنه سيكون من السيّئ لشخص ما أن يتمتع بأنواع معينة من الخبرة، قد يزعم ذلك، على سبيل المثال، بخصوص المتعة السادية. ولكن قد تكون هناك حالات قليلة من هذا القبيل).

إذا كنا بدلًا من ذلك نعتمد نظرية النجاح، فلا نهتم فقط بالجودة التي نتمتع بها في حياتنا الواعية. إننا مهتمون بأشياء من قبيل ما إذا كنا نحقق ما نحاول تحقيقه، وبما إذا كنا نُخدَع وما شابه ذلك. عند التأمل في هذه النظرية، نستطيع في كثير من الأحيان أن ندّعي أنّه حتى لو كان المرء يعرف الوقائع، فإن تفضيلاته قد تضل وتفشل في التطابق مع ما قد يكون جيدًا أو سيّئًا بالنسبة إليه.

أي هذه النظريات المختلفة ينبغي أن نقبلها؟ لن أحاول الإجابة هنا. لكنني سأختتم بذكر نظرية أخرى، والتي قد يُزعم أنّها تجمع ما هو أكثر معقولية في هذه النظريات المتضاربة. إنّها لحقيقة مدهشة أن يكون أولئك الذين وجهوا هذا السؤال قد اختلفوا بشكل أساسي. لقد اقتنع العديد من الفلاسفة بمذهب اللذة، في حين كان كثيرون آخرون مقتنعين بأن مذهب اللذة خطأ فادح.

لقد وصل بعض أنصار مذهب اللذّة إلى وجهة نظرهم على النحو التالي: إنهم يعتبرون وجهة نظر معارضة، مثل تلك التي تدعي أن ما هو جيد لشخص ما يكمن في أن تكون لديه المعرفة وينخرط في نشاط عقلاني وأن يكون مدركًا للجمال الحقيقي. يسأل أنصار مذهب اللذة: «هل ستكون هذه الحالات الذهنية جيدة، وإن لم تحقق أي متعة، ولم يكن للشخص في هذه الحالات الذهنية أدنى رغبة في استمرارها»؟ وبما أنّهم يجيبون بالنفي، فإنهم يستنتجون أن قيمة الحالات الذهنية هذه يجب أن تكمن في كونها محبوبة، وفي إثارتها للرغبة في استمرارها.

يسلّم هذا الاستدلال بأن قيمة الكل مجرد مجموع قيمة أجزائه. إذا أزلنا الجزء الذي يعتمده أنصار مذهب اللذة، فيبدو أن ما تبقى ليس له أي قيمة، ومن ثمَّ فإن مذهب اللذة هو الحقيقة.

هب بدلًا من ذلك، بشكل أكثر معقولية، أن قيمة الكل قد لا تكون مجرد مجموع قيمة أجزائه. قد ندعي عندئذ أن ما هو أفضل للناس مركب. إنَّه ليس مجرد وجودهم في الحالات الواعية التي يريدون أن يكونوا فيها. كما أنَّه ليس مجرد امتلاكهم المعرفة والانخراط في النشاط العقلاني وإدراك الجمال الحقيقي، وما شابه ذلك. ما هو جيد بالنسبة إلى المرء ليس بالضبط ما يدّعيه أنصار مذهب اللذة، وليس بالضبط ما يطالب به منظّرو قائمة الأهداف. قد نعتقد أنَّه إذا كان لدينا **أيًا من هذين دون الآخر**، فإن ما يكون لدينا ستكون له قيمة ضئيلة أو معدومة. قد ندّعي، على سبيل المثال، أن ما هو جيد أو سيّئ لشخص ما هو أن تكون لديه المعرفة وأن يشارك في نشاط عقلاني ويعيش الحب المتبادل ويدرك الجمال، عندما يريد بشدة هذه الأشياء فقط. من وجهة النظر هذه، يرى كل طرف في هذا الخلاف نصف الحقيقة فقط. يعتبرُ كلٌّ منهما كافيةً الأشياء التي كانت ضروريةً فقط. ليس للّذة مع العديد من أنواع الموضوعات الأخرى قيمة. وإذا كانت المعرفة أو النشاط العقلاني أو الحب أو الوعي بالجمال خاليةً تمامًا من المتعة فلا قيمة لها. ما له قيمة، أو جيد لشخص ما، هو الحصول عليهما معًا، أي المشاركة في هذه الأنشطة والرغبة الشديدة في المشاركة على هذا النحو[1].

ي. وجهة نظر بوذا

في بداية هذه المحادثة، يسأل الملك بأدبٍ الراهب عن اسمه، ويتلقّى الرد التالي: «سيدي، أنا معروف باسم «ناغاسينا (Nagasena)»؛ يناديني أتباعي في الحياة الدينية باسم «ناغاسينا». على الرغم من أن والدَيّ أعطيا (ني) اسم «ناغاسينا»... فإنَّها مجرد تسمية، شكل من أشكال الكلام، وصف، استعمال اتفاقي. ليس «ناغاسينا» سوى اسم، لشخص لا يوجد هنا»[2].

(1) انظر إدواردز (EDWARDS)، في مواضع مختلفة. قدم أفلاطون اقتراحًا مماثلاً في محاورة **في اللذة** (فيليبوس (Philebus). لمناقشة أعمق للنظريات المختلفة حول المصلحة الذاتية، انظر ج. غريفين، **الرفاه** (Well-Being) (OUP، 1986).

(2) من **ميلينا بانها** (Milina Panha)، مقتبسة عن كولينس (COLLINS)، ص ص. 182-183.

أيوجد كائن حساس، في نظرك، يا مارا؟
يُضلّلك مفهوم خاطئ.
إن هذه الحزمة من العناصر خالية من الذات،
لا يوجد فيها كائن حساس،
تمامًا مثل ركام من القطع الخشبية،
يتلقّى اسم العربة،
كذلك نعطي العناصر
اسم كائن وهمي[1].

لقد تكلم بوذا هكذا: «أيها الإخوة، الأفعال موجودة، وكذلك عواقبها، لكن الشخص الذي يفعل لا يوجد. لا يوجد أحد يطرد هذه المجموعة من العناصر ولا أحد يتحمل مجموعة جديدة منها. لا يوجد الفرد، إنَّه مجرد اسم اتفاقي يُعطى لمجموعة من العناصر»[2].

فاسوباندو: ...عندما يقول بوذا: «أنا نفسي كان ذلك المعلم سونترا (Sunetra)»، إنّه يعني أن ماضيه وحاضره ينتميان إلى نسب الوجودات المؤقتة الواحدة نفسها، إنّه لا يعني أن العناصر السابقة لم تختف. كما هو الحال عندما نقول: «هذه النار نفسها التي شوهدت تحرق ذلك الشيء قد بلغت هذا الشيء». إن النار ليست هي نفسها، ولكن عندما نتجاهل هذا الاختلاف، فإننا نسمي النار بشكل غير مباشر استمرارية لحظاتها[3].

فاتسيبوتريا (Vatsiputriya): إذا لم يكن هناك روح، فمن الذي يتذكر؟ فاسوباندهو: ما معنى كلمة «تذكر»؟ فاتسيبوتريا: يعني فهم شيء ما عن طريق الذاكرة. فاسوباندهو: هل هذا «الفهم بالذاكرة» شيء مختلف عن الذاكرة؟ فاتسيبوتريا: إنّه عامل يتصرف من خلال الذاكرة. فاسوباندهو:

(1) **سيلا مارا** مقتبس من ث. ستشيرباتسكي (Th. Stcherbatsky). **نظرية الروح لدى البوذيين** (The Soul Theory of the Buddhists)، Bulletin de l'Academie des Sciences de Russie، 1919، ص. 839.

(2) فاسوباندهو (Vasubandhu)، نقلا عن ث. ستشيرباتسكي، مرجع سابق، ص. 845.

(3) مقتبس عن ستشيرباتسكي، مرجع مذكور، ص. 851.

أوضحنا للتو العامل الذي ينتج الذاكرة. السبب المُنتِج للتذكر هو حالة ذهنية مناسبة، لا شيء أكثر من ذلك. فاتسيبوتريا: ولكن عندما نستخدم عبارة «كايترا يتذكر»، ماذا يعني ذلك؟ فاسوباندهو: في تيار الظواهر التي يعيّنها اسم كايترا، يظهر التذكر[1].

يقصد بالمصطلح البوذي للفرد الإشارة إلى الفرق بين وجهة النظر البوذية والنظريات الأخرى، إنّه سانتانا، أي «التدفق»[2].

فاتسيبوتريا: ما هو الوجود الحقيقي، وما هو الوجود الاسمي؟ فاسوباندهو: إذا وجد شيء بذاته (كعنصر منفصل)، فإن له وجودًا حقيقيًا. في حين إذا وجد شيء ما يمثل مُرَكبا (من هذه العناصر) فهو وجود اسمي[3].

العقلي والمادي موجودان هنا حقًّا،

لكن لا يوجد هنا إنسان يُمكن العثور عليه.

لأنّه مجوف ومصمم على شكل دمية،

مجرد معاناة متراكمة مثل العشب والعصي[4].

---

(1) مرجع مذكور، ص. 853.

(2) انظر كولينز، ص ص. 247-261.

(3) ث. ستشيرباتسكي، التصور المركزي للبوذية (The Central Conception of Buddhism)، الجمعية الملكية الآسيوية، لندن، 1923، ص. 26.

(4) الفيسودهيماغا (The Visuddhimagga)، مقتبس عن كولينز، ص. 133.

المراجع

- Adams (1): R. M., 'Must God Create the Best?', *Philosophical Review* 81, No. 3, July 1972.
- Adams (2): R. M., 'Motive Utilitarianism', *The Journal of Philosophy*, 12 Aug. 1976.
- Adams (3): R. M., 'Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil', *Nous* 13, 1979.
- Anschutz: R. P., *The Philosophy of J. S. Mill*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- Anscombe (1): G. E. M., *Intention*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1957.
- Anscombe (2): G. E. M., 'Who is Wronged?', *The Oxford Review*, 1967.
- Ayer (1): A. J., *The Concept of a Person and Other Essays*, London, Macmillan, 1964.
- Ayer (2): A. J., *Philosophical Essays*, London, Macmillan, 1965.
- Baier (1): K., *The Moral Point of View*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958.
- Baier (2): K., 'Ethical Egoism and Interpersonal Compatibility', *Philosophical Studies* 24, 1973.
- Baier (3): K., 'Rationality and Morality', *Erkenntnis*, 1977.
- Barry (1): B., *Political Argument*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Barry (2): B., 'Justice Between Generations', in P. M. S. Hacker and J. Raz, eds., *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Barry (3): B., 'Rawls on Average and Total Utility: A Comment', *Philosophical Studies* 31, 1977.
- Barry (4): B., *Sociologists, Economists, and Democracy*, London, 1970.
- Bayles: M. D., ed., *Ethics and Population*, Cambridge, Mass., Schenkman, 1976.

- Benditt: T., 'Happiness', *Philosophical Studies* 25, 1974.
- Bennett: J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, 1966.
- Bentham: J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, first published in 1789, reprinted in *Utilitarianism*, M. Warnock, ed., London, Collins, 1962.
- Blanshard: B., 'Sidgwick The Man', *The Monist*, 1974.
- Bogen: J., 'Identity and Origin', *Analysis* 26, Apr. 1966.
- Brams: S. J., 'Newcomb's Problem and Prisoners' Dilemma', *Journal of Conflict Resolution* 19, No. 4, Dec. 1975.
- Brandt (1): R. B., ed., *Value and Obligation*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1961.
- Brandt (2): R. B., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- Braybrooke: D., 'The Insoluble Problem of the Social Contract', *Dialogue*, Mar. 1976.
- Brennan (1): A. A., 'Personal Identity and Personal Survival', *Analysis* 42, Jan. 1982.
- Brennan (2): A. A., 'Survival', *Synthese*, 1984.
- Broad (1): C. D., 'On the Function of False Hypotheses in Ethics', *Ethics*, 1915.
- Broad (2): C. D., *The Mind and its Place in Nature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1949.
- Broad (3): C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Littlefield, Adams, 1959.
- Broome (1): J., 'Indefiniteness in Identity', *Analysis*, in or before 1984.
- Broome (2): J., 'Rational Choice and Value in Economics', *Oxford Economic Papers* 30, Nov. 1978.
- Buchanan: A., 'Revolutionary Motivation and Rationality', *Philosophy and Public Affairs* 9, No. 1, Fall 1979.
- Butler: J., *The Analogy of Religion*, first Appendix, 1736, reprinted in Perry (1).
- Chisholm: R., 'Reply to Strawson's Comments', in H. E. Kiefer and Milton K. Munitz, eds., *Language, Belief, and Metaphysics*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1970.

- Collins: S., *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982.
- Daniels: N., 'Moral Theory and the Plasticity of Persons', *The Monist* 62, No. 3., July 1979.
- Dennett: D. C., *Brainstorms*, Bradford Books, 1978.
- Descartes: R., *Meditations*, translated by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge University Press, 1969.
- Dummett: M. A. E., 'Wang's Paradox', *Synthese* 30, 1975.
- Dworkin (1): R., 'What is Equality? Part 1: Equality of Welfare', *Philosophy and Public Affairs* 10, No. 3, Summer 1981.
- Dworkin (2): R., 'What is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs* 10, No. 4, Fall 1981.
- Edgley: R., *Reason in Theory and Practice*, London, Hutchinson, 1969.
- Edidin: A., 'Temporal Neutrality and Past Pains', *The Southern Journal of Philosophy* 20, No. 4, Winter 1982.
- Edwards: R. B., *Pleasures and Pains, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1979.*
- Elliot: R., 'How to Travel Faster Than Light?', *Analysis* 41, Jan. 1981.
- Evans (1): G., 'Can There Be Vague Objects?', *Analysis* 38, 1978.
- Evans (2): G., *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Ewing: A. C., 'Suppose Everybody Acted Like Me', *Philosophy* 28, Jan. 1953.
- Feinberg: J., 'The Rights of Animals and Future Generations', in William K. Blackstone, ed., *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens, Ga., University of Georgia Press, 1974.
- Findlay: J., *Values and Intentions*, London, George Allen and Unwin, 1961.
- Fishkin (1): J. S., *The Limits of Obligation, New Haven, Ct., Yale University Press, 1982.*
- Fishkin (2): J. S., 'Justice Between Generations: the Dilemma of Future Interests', *Social Justice* 4, 1982.
- Foot: P., 'Morality as a System of Hypothetical Imperatives', *The Philosophical Review* 81, 1972.

- Forbes (1): G., 'Origin and Identity', *Philosophical Studies* 37, 1980.
- Forbes (2): G., 'Thisness and Vagueness', *Synthese* 54, 1983.
- Gale (1): R. M., *The Language of Time*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968.
- Gale (2): R. M., ed., *The Philosophy of Time*, London, Macmillan, 1968.
- Gauthier (1): D., 'Morality and Advantage', *Philosophical Review*, 1967.
- Gauthier (2): D., *Practical Reasoning*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Gauthier (3): D., 'Reason and Maximization', *Canadian Journal of Philosophy* Mar. 1975.
- Gauthier (4): D., *Morals By Agreement* (provisional title), Oxford, Clarendon Press, forthcoming.
- Gert: B., *The Moral Rules*, New York, Harper and Row, 1973.
- Glover (1): J. C. B., *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
- Glover (2): J. C. B., 'It Makes No Difference Whether Or Not I Do It', *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol.* 49, 1975.
- Glover (3): J. C. B., *What Sort of People Should There Be?, Harmondsworth, Penguin Books, 1984.*
- Godwin: W., *Political Justice*, 1793, and Oxford University Press, 1971.
- Goodin: R. E., 'Discounting Discounting', *Journal of Public Policy* 2, Pt. 1, Feb. 1982.
- Gosling: J. C. B., *Pleasure and Desire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Grice: G. R., *The Grounds of Moral Judgement*, Cambridge University Press, 1967.
- Griffin (1): J. P., 'Are There Incommensurable Values?', *Philosophy and Public Affairs* 7, No. 1, Fall 1977.
- Griffin (2): J. P., 'Modern Utilitarianism', *Revue Internationale de Philosophie*, No. 141, 1982.
- Griffin (3): J. P., 'A Substantive Theory of Rights', unpub-

lished paper.

- Griffin (4): J. P., 'Is Unhappiness Morally More Important Than Happiness?', *Philosophical Quarterly* 29, 1979.
- Grim: P., 'What Won't Escape Sorites Arguments', *Analysis* 42, 1982, p. 38.
- Guttenplan: S., ed., *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Haight: G. S., *George Eliot: A Biography*, Oxford University Press, 1978.
- Haksar: V., *Equality, Liberty, and Perfectionism*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- Hardin: G., 'The Tragedy of the Commons', *Science* 162, 13 Dec. 1968.
- Hare (1): R. M., *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Hare (2): R. M., 'Ethical Theory and Utilitarianism', in H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy*, London, George
- Allen and Unwin, 1976, reprinted in Sen and Williams.
- Hare (3): R. M., 'Pain and Evil', *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol.* 38, 1964.
- Hare (4): R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.
- Hare (5): R. M., 'Abortion and the Golden Rule', *Philosophy and Public Affairs* 4, No. 3, Spring 1975.
- Hare (6): R. M., *Essays on Philosophical Method*, London, Macmillan, 1971.
- Hare (7): R. M., *Practical Inferences*, London, Macmillan, 1971.
- Hare (8): R. M., *Essays on the Moral Concepts*, London, Macmillan, 1972.
- Hare (9): R. M., *Applications of Moral Philosophy*, London, Macmillan, 1972.
- Harman: G., *The Nature of Morality*, Oxford University Press, 1977.
- Hofstadter and Dennett: D. R. Hofstadter and D. C. Dennett, eds., *The Mind's I*, Brighton, Harvester Press, 1981.

- Hollis (1): M., 'Rational Man and Social Science', in R. Harrison, ed., *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*, Cambridge University Press, 1979.
- Hollis (2): M., *Models of Man*, Cambridge University Press, 1977.
- Hume (1): D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- Hume (2): D., 'The Sceptic', in Hume's *Essays*, Oxford University Press, 1963.
- Hume (3): D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Hurka (1): T. M., 'Average Utilitarianisms', *Analysis* 42, No. 2, Mar. 1982.
- Hurka (2): T. M., 'More Average Utilitarianisms', *Analysis* 42, June 1982.
- Hurka (3): T. M., 'Value and Population Size', *Ethics* 93, No. 3, Apr. 1983.
- Kant: I., *Critique of Pure Reason*, trans. by N. Kemp Smith, London, Macmillan, 1964.
- Kavka (1): G., 'Rawls on Average and Total Utility', *Philosophical Studies* 27, Apr. 1975.
- Kavka (2): G., 'Some Paradoxes of Deterrence', *The Journal of Philosophy* 75, No. 6, June 1978.
- Kavka (3): G., 'Deterrence, Utility, and Rational Choice', *Theory and Decision* 12, 1980.
- Kavka (4): G., 'The Paradox of Future Individuals', *Philosophy and Public Affairs* 11, No. 2, Spring 1982.
- Kripke: S. A., 'Naming and Necessity', in G. Harman and D. Davidson, eds., *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972.
- Leslie: J., *Value and Existence*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- Lewis (1): C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Ill., Open Court, 1946.
- Lewis (2): D. K., *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
- Lewis (3): D. K., 'Survival and Identity', in Rorty.

- Lewis (4): H. D., *The Elusive Mind*, London, George Allen and Unwin, 1969.
- Lewis (5): H. D., *The Self and Immortality*, New York, Seabury Press, 1973.
- Lewis (6): H. D., *The Elusive Self*, London, Macmillan, 1982.
- Lichtenberg: G. C., *Schriften und Briefe, Sudelbucher II, Carl Hanser Verlag, 1971.*
- Locke: J., *Essay Concerning Human Understanding*, partly reprinted in Perry (1).
- Lyons (1): D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Lyons (2): D., 'Human Rights and the General Welfare', Philosophy and Public Affairs 6, No. 2, Winter 1979.
- Mcdermott: M., 'Utility and Population', *Philosophical Studies* 42, 1982.
- Mackaye: J., *The Economy of Happiness*, Boston, Little, Brown, 1906.
- Mackie (1): J. L., 'Sidgwick's Pessimism', *Philosophical Quarterly*, 1976,
- Mackie (2): J. L., *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
- Mackie (3): J. L., 'Rules and Norms', in Vol. 1 of Selected Papers, Oxford, Clarendon Press, forthcoming.
- Mackie (4): J. L., *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Mackie (5): J. L., 'The Transcendental "I"', in Van Straaten.
- Maclean and Brown: D. MacLean and P. G. Brown, eds., *Energy and the Future*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1983.
- Mcmahan (1): J. A., 'Problems of Population Theory', *Ethics* 92, No. 1, Oct. 1981.
- Mcmahan (2): J. A., 'Prudential Analogues', unpublished paper.
- Mcmahan (3): J. A., 'Nuclear Deterrence and Future Generations', in S. Lee and A. Cohen, eds., *Nuclear Weapons and*

*the Future of Humanity, Paterson, N.J., Littlefi*eld Adams, forthcoming.

- Madell: G., *The Identity of the Self*, Edinburgh University Press, 1981.
- Marglin: S., 'The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment', Quarterly Journal of Economics, 1963.
- Martin and Deutscher: 'Remembering', *Philosophical Review*, 1966.
- Meehl: P., 'The Paradox of the Throw-Away Vote', *American Political Science Review* 71, 1977.
- Miller and Sartorius: F. Miller and R. Sartorius, 'Population Policy and Public Goods', *Philosophy and Public Affairs* 8, No. 2, Winter 1979.
- Miller and Williams: H. B. Miller and W. H. Williams, eds., *The Limits of Utilitarianism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Montefiore: A., ed., *Philosophy and Personal Relations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Moore: G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903.
- Nabokov: V., *Glory*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1971.
- Nagel (1): T., *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, 1970.
- Nagel (2): T., 'War and Massacre', *Philosophy and Public Affairs* 1, No. 2, Winter 1972.
- Nagel (3): T., 'The Limits of Objectivity', in *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, 1980.
- Nagel (4): T., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.
- Nagel (5): T., 'Brain Bisection and the Unity of Consciousness', *Synthese* 22, 1971, reprinted in Nagel (4) and in Perry (1).
- Narveson (1): J., 'Utilitarianism and New Generations', *Mind* 76, Jan. 1967.
- Narveson (2): J., 'Moral Problems of Population', *The Mo-*

nist, 57, No. 1, Jan. 1973.

- Newman: Cardinal Newman, Certain Difficulties Felt By Anglicans in *Catholic Teaching*, London, 1885.
- Nietzsche: F., *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. by W. Kaufman, New York, Viking Press, 1963.
- Norman: R., *Reasons for Actions*, Oxford, Basil Blackwell, 1971.
- Nozick (1): R., 'On Austrian Methodology'.
- Nozick (2): R., *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- Nozick (3): R., *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
- Olson: M. Olson Jun., *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.
- Parfit (1): D., 'Personal Identity', *Philosophical Review* 80, No. 1, Jan. 1971, reprinted in Perry (1).
- Parfit (2): D., 'On 'The Importance of Self-identity'', *The Journal of Philosophy* 68, No. 20, 21 Oct. 1971.
- Parfit (3): D., 'Later Selves and Moral Principles', in *Montefiore.*
- Parfit (4): D., 'Innumerate Ethics', Philosophy and Public Affairs 7, No. 4, Summer 1978.
- Parfit (5): D, 'Prudence, Morality, and the Prisoner's Dilemma', *Proceedings of the British Academy* 65, 1979.
- Parfit (6): D., 'Personal Identity and Rationality', *Synthese* 53, 1982.
- Parfit (7): D., 'Future Generations: Further Problems', *Philosophy and Public Affairs* 11, No. 2, Spring 1982.
- Partridge: E., ed., *Responsibilities to Future Generations*, Buffalo, N.Y., Prometheus Books, 1981.
- Peacocke (1): C., 'Are Vague Predicates Incoherent?', Synthese 46, 1981.
- Peacocke (2): C., *Sense and Content*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Pears (1): D. F., 'Time, Truth, and Inference', in A. Flew, ed., Essays in Conceptual Analysis, London, Macmillan, 1966.

- Pears (2): D. F., 'Critical Study of Individuals, by P. F. Strawson', *Philosophical Quarterly* 11, 1961.
- Penelhum: T., 'The Importance of Self-identity', *The Journal of Philosophy* 68, No. 20, 21 Oct. 1971.
- Perry (1): J., ed., *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- Perry (2): J., *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis, Hackett, 1978.
- Perry (3): R. B., *General Theory of Value*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950.
- Plato (1): *Protagoras*.
- Plato (2): *Philebus*.
- Proust (1): M., *The Sweet Cheat Gone*, 1, trans. by C. K. Scott-Moncrieff, London, Chatto and Windus, 1949.
- Proust (2): M., *Within a Budding Grove*, trans. by C. K. Scott-Moncrieff, London, Chatto and Windus, 1949.
- Quine (1): W. V., *Reviewing Milton K. Munitz., ed.,* Identity and Individuation, in The Journal of Philosophy, 1972.
- Quine (2): W. V., 'What Price Bivalence?', *The Journal of Philosophy*, 1981.
- Quinton: A., 'The Soul', *The Journal of Philosophy*, 59, No. 15, July 1962, reprinted in Perry (1).
- Rahula: W., *What the Buddha Taught*, New York, Grove Press, 1974.
- Railton: P., 'Alienation and the Demands of Morality', *Philosophy and Public Affairs*, forthcoming.
- Rapoport: A., *Fights, Games, and Debates*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
- Rashdall: H., *The Theory of Good and Evil*, Oxford University Press, 1907.
- Raverat: G., *Period Piece*, London, Faber and Faber, 1952.
- Rawls: J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
- Ray: C., 'Can We Travel Faster Than Light?', *Analysis* 42, Jan. 1982.
- Raz: J., *Practical Reason and Norms*, London, Hutchinson, 1975.

- Regan: D., *Utilitarianism and Co-operation*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Reid: T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, first published in 1785, 'Of Memory', chap. 4, reprinted in Perry (1).
- Rescher: N., *Unselfishness*, University of Pittsburgh Press, 1975
- Richards: D. A. J., *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Riker and Ordeshook: W. Riker and P. Ordeshook, 'A Theory of the Calculus of Voting', *American Political Science Review* 62, Mar. 1978.
- Robertson: Sir D., *Lectures on Economic Principles*, London, Collins, 1969.
- Rorty: A., ed., *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- Ross (1): W. D., *The Right and the Good*, Oxford, The Clarendon Press, 1930.
- Ross (2): W. D., *The Foundations of Ethics*, Oxford, The Clarendon Press, 1939.
- Russell: B., 'On the Nature of Acquaintance', reprinted in R. C. Marsh, ed., *Logic and Knowledge*, London, Allen and Unwin, 1956.
- Sainsbury: R. M., 'In Defence of Degrees of Truth', unpublished paper.
- Salmon: N. U., *Reference and Essence*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Samuelson: P. A., *Economics*, New York, McGraw-Hill, 1970.
- Scanlon (1): T. M., 'Preference and Urgency', *The Journal of Philosophy* 72, No. 19, 6 Nov. 1975.
- Scanlon (2): T. M., 'Rights, Goals, and Fairness', in S. Hampshire, ed., *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978.
- Scanlon (3): T. M., 'Contractualism and Utilitarianism', in Sen and williams.
- Scheffler (1): S., 'Moral Independence and the Original Position', *Philosophical Studies* 35, 1979.

- Scheffler (2): S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Scheffler (3): S., 'Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person', *Canadian Journal of Philosophy* 12, No. 2, June 1982.
- Schell: J., *The Fate of the Earth*, New York, Avon Books, 1982.
- Schelling (1): T., *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960.
- Schelling (2): T., 'Hockey Helmets, Concealed Weapons, and Daylight Saving', *The Journal of Conflict Resolution*, Sept. 1973.
- Schneewind: J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford University Press, 1977.
- Schueler: G. F., 'Nagel on the Rationality of Prudence', *Philosophical Studies* 29, 1976.
- Sen (1): A. K., *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden Day, 1970.
- Sen (2): A. K., *Behaviour and the Concept of Preference*, London School of Economics, 1973.
- Sen (3): A. K., 'Isolation, Assurance, and the Social Rate of Discount', *Quarterly Journal of Economics* 81, 1967.
- Sen (4): A. K., 'Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs* 6, No. 4, Summer 1977.
- Sen (5): A. K., 'Utilitarianism and Welfarism', *The Journal of Philosophy* 76, No. 9, Sept. 1979.
- Sen (6): A. K., *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Sen (7): A. K., 'Choice, Orderings, and Morality', in S. Komer, ed., *Practical Reason*, Oxford University Press, 1974.
- Sen and Runciman: A. K. Sen and W. G. Runciman, 'Games, Justice and the General Will', *Mind* 74, Oct. 1965.
- Sen and Williams: A. K. Sen and B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982.
- Shoemaker (1): S., *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, N.Y., Comell University Press, 1963.

- Shoemaker (2): S., 'Persons and Their Pasts', *American Philosophical Quarterly* 7, 1970.
- Shoemaker (3): S., 'Wiggins on Identity', *Philosophical Review* 79, 1970.
- Shorter: J. M., 'More About Bodily Continuity and Personal Identity', *Analysis* 22, 1961-2.
- Sidgwick (1): H., *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1907.
- Sidgwick (2): A. S. and E. M. S. Sidgwick, *Henry Sidgwick, a Memoir*, London, Macmillan, 1906.
- Sikora and Barry: R. I. Sikora and B. Barry, eds., *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 1978.
- Singer (1): M., 'The Many Methods of Sidgwick's Ethics', *The Monist* 58, 1974.
- Singer (2): P., *The Expanding Circle*, New York, Farrar, Straus, and Giroux, 1981.
- Smart (1): B., 'Diachronous and Synchronous Selves', *Canadian Journal of Philosophy* 6, No. 1, Mar. 1976.
- Smart (2): J. J. C., ed., *Problems of Space and Time*, New York, Macmillan, 1976.
- Smart and Williams: J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973.
- Sobel (1): J. H., 'Interaction Problems for Utility Maximizers', *Canadian Journal of Philosophy* 4, No. 4, June 1975.
- Sobel (2): J. H., 'The Need for Coercion', in J. Pennock and H. Chapman, eds., *Coercion*, Chicago, Nomos, 1972.
- Solzhenitsyn: A., *The First Circle*, New York, Bantam Books, 1969.
- Sperry: R. W., in J. C. Eccles, ed., *Brain and Conscious Experience*, Berlin, Springer Verlag, 1966.
- Strang: C., 'What if Everyone Did That?', in Thomson and Dworkin.
- Strawson (1): P. F., *Individuals*, London, Methuen, 1959.
- Strawson (2): P. F., *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1966.

- Strotz: 'Inconsistency and Myopia in Dynamic Utility Maximization', *Reviewof Economic Studies*, 1955-6.
- Sumner (1): L. W., 'The Good and the Right', *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. on John Stuart Mill and Utilitarianism, 1979.
- Sumner (2): L. W., *Abortion and Moral Theory*, Princeton University Press, 1981.
- Swinburne: R. G., 'Personal Identity', *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 1973-4.
- Temkin: L., 'Inequality', Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982.
- Thomson and Dworkin: J. J. Thomson and G. Dworkin, eds., *Ethics*, New York, Harper and Row, 1968.
- Tooley: M., *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Treblicot: J., 'Aprudentialism', *American Philosophical Quarterly* 11, No. 3, July 1974.
- Ullman-Margalit: E., *The Emergence of Norms*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Unger (1): P., 'Why There Are No People', *Midwest Studies in Philosophy* 4, 1979.
- Unger (2): P., 'I Do Not Exist', in G. F. MacDonald, ed., *Perception and Identity*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1979.
- Van Straaten: Z., *Philosophical Subjects, Essays presented to P. F. Strawson*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Wachsberg: M., *Personal Identity, the Nature of Persons, and Ethical Theory*, Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1983.
- Warnock: G. J., *The Object of Morality*, London, Methuen, 1971.
- Watkin: J., 'Imperfect Rationality', in R. Borger and F. Cioffi, eds., *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge
- University Press, 1970.
- Wiggins (1): D., *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

- Wiggins (2): D., 'Essentialism, Continuity, and Identity', *Synthese* 23, 1974.
- Wiggins (3): D., *Sameness and Substance*, Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- Wiggins (4): D., 'Locke, Butler and the Stream of Consciousness', in Rorty.
- Wiggins (5): D., 'Identity, Designation, Essentialism and Physicalism', *Philosophia* 5, Nos. 1-2, Jan.-Apr. 1975.
- Wiggins (6): D., 'The Concern to Survive', *Midwest Studies in Philosophy* 4, 1979.
- Williams (1): B., 'A Critique of Utilitarianism', in Smart and Williams.
- Williams (2): B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973.
- Williams (3): B., 'Persons, Character, and Morality', in Rorty.
- Williams (4): B., *Descartes*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- Williams (5): B., 'Internal and External Reasons', in R. Harrison, ed., *Rational Action: Studies in Philosophy and Social*
- *Science*, Cambridge University Press, 1979.
- Williams (6): B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981.
- Williams (7): B., 'The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics', *The Cambridge Review* 7
- May 1982.
- Williams (8): B., 'The Self and the Future', *Philosophical Review* 79, No. 2, Apr. 1970, reprinted in Williams (2).
- Williams (9): B., 'Bodily Continuity and Personal Identity', *Analysis* 20, No. 5, reprinted in Williams (2).
- Woods: M., 'Reference and Self-Identification', *The Journal of Philosophy*, 1968.

ثبت المصطلحات إنجليزي- عربي

Absurd Conclusion	استنتاج عبثي
Agent–neutral	عامل محايد
Agent-regret	عامل الندم
Agent-relative	عامل نِسبي (ونَسبي: من النسب)
Agent-Relative	عامل القرابة
Agent's ends	مقاصد العامل (ما يرغب فيه)
Agent's values	قيم العامل
All-Inclusive Case	حالة شاملة للكل
Altruism	نزعة الإيثار
Altruism Reasons	أسباب إيثارية
Apparent Reasons	أسباب واضحة
Appendix	ملحق
Association ideas	تداعي المعاني (الأفكار)
Asymmetry	لاتناظر
Auditorium Dilemma	معضلة القاعة
Autonomy	استقلال الذات
Beneficence/ benevolence	إحسان
Bias in one's own favour	انحياز لصالح الفرد/ الذات
Bias towards the near	انحياز إلى القريب
Bias towards the next year	انحياز إلى العام المقبل
Bias towards the present	انحياز إلى الحاضر
Branching form	صيغة متفرعة
Branch-Line Case	حالة الخط الفرعي
Co-conscious	وعي مشترك

Cogito(cogito ergo sum)	كوجيطو (أنا أفكر، إذًا أنا موجود)
Cognitive Reasons	أسباب معرفية
Commensurability	قابلية المقايسة
Common-Sense Morality	أخلاق الحسّ المشترك
Compatibilist	توافقية (نزعة)
Compatibilist view	وجهة نظر توافقية
Compliance theory (partial, full)	نظرية الامتثال (الجزئي، التام)
Conditional agreement	اتفاق مشروط
Connectedness	ترابط
Consent principle	مبدأ الرضا
Consequentialism	نزعة لزومية (مبدأ العبرة بالنتيجة) أو الغاية تبرر الوسيلة
Constructivist	بنائي
Continuity	استمرارية (اتصال)
Contractualism	مذهب تعاقدي
Contributor's Dilemma	معضلة المساهم
Co-ordination	تنسيق
Critical Present-aim Theory	نظرية غاية الحاضر النقدية
Cumulative Costs	تكاليف تراكمية
Day-person	شخص نهاري
Decisive Reasons	أسباب حاسمة
Deliberative Theory	نظرية التروّي
Depletion	استنزاف
Descriptive philosophy	فلسفة وصفية
Desirable consciousness	الوعي المرغوب فيه
Desire-Fulfillment Theory	نظرية تحقيق الرغبة
Desires for achievement	رغبات للتحقيق
Detached observer	ملاحظ منفصل

Dilemma	معضلة
Dilemma of the Oppressed	معضلة المضطهدين
Direct memory connections	ترابطات ذاكرة مباشرة
Direction of causation	اتجاه السببية
Directly collectively self-defeating	انهزامية بشكل جماعي مباشر
Disposition	ميل
Distributive justice	عدالة توزيعية
Dualism	نزعة ثنائية
Dualism of practical Reason	ثنائية العقل العملي
Dualist	ثنائي (ذو نزعة ثنائية)
Each-We Dilemmas	معضلات كل واحد-نحن
Egoism of the Present	أنانية الحاضر
Elitist View	وجهة نظر نخبوية
Emergency principle	مبدأ الطوارئ
Endnotes	هوامش ختامية
Entity	كيان
Equal moral agents	عوامل فعالة متساوية
Ethics Reasons	أسباب أخلاقية
Experience-memory criterion	معيار ذاكرة التجربة
Explanatory reason	سبب تفسيري
Extreme Claim	دعوى قصوى
Fallacy of the Figure of speech	مغالطة المحسنات اللغوية
Fantasy	تخيّل
Fiercest self-reliance	أشرس اعتماد على الذات
First-person mode of presentation	أسلوب المتكلم في التقديم
Fisherman's Dilemma	معضلة الصياد
Formal aim	غاية صورية
Formula of humanity (FH)	صيغة الإنسانية

Free- riders	أصحاب المكسب الهين، انتهازيون
Free Will	إرادة حرة
Fulfillment	تحقيق/ تحقق/حقق
Full compliance	امتثال كامل
Full compliance theory	نظرية الامتثال التام
Further Fact View	وجهة نظر الحقيقة الأخرى
Fusion	اندماج (ضد انقسام)
Game-theorists	منظرو اللعبة
Good Effects	آثار خيّرة
Good reason	سبب وجيه
Goodness	صلاح، خير
Gouvernement House	مبنى الحكومة
Greater Burden Principle	مبدأ العبء الأكبر
Harm Means Principle	مبدأ الوسائل الضارة
Harm Principle	مبدأ الضرر
Harmful Means principle	مبدأ الوسائل الضارة
Hedonistic calculus	حساب اللذات
Hedonistic Theory	نظرية اللذّة
Hybrid theory	نظرية هجينة
Ideal	مثال
Ideal Act Theory	نظرية الفعل المثالي
Ideal act theory	نظرية الفعل المثالي
Ideal Constructivist	النموذج البنائي
Ideal Contractualism	نزعة التعاقد المثالي
Ideal observer theory	نظِرية الملاحِظ المثالي
Idealism	نزعة مثالية
Idealist	مثالي (ذو نزعة مثالية)
Identifying observer	ملاحظ مُتماهٍ

If and only if	إذا وفقط إذا (متى كان)
Impartial Observer	ملاحظ محايد
Impersonal	غير شخصي (مبني للمجهول)
Impersonal Total Principle	مبدأ المجموع غير الشخصي
Improvident	قصير النظر
Imprudent	متهور (غير متبصر)
Incompatibilist	لاتوافقية (نزعة)
Incompletely relative	نسبية بشكل غير كامل
Inconsistency	عدم اتساق
Indirectly collectively self-defeating	انهزامية بشكل جماعي غير مباشر
Indirectly individually self-defeating	انهزامية بشكل فردي غير مباشر
Individualism	فردانية (نزعة)
Individualist	فرداني (ذو نزعة فردانية)
Instrumental aims	غايات توسلية
Instrumental Theory	نظرية توسلية (أداتية)
Interpersonal Dilemma	معضلة ما بين الأشخاص
Intersubjectivity	تذاوت
Intertemporal Dilemma	معضلة السريان الزمني
Intrinsic Reasons	أسباب جوهرية
Irrational	غير عقلاني (غير منطقي)
‹It is thought: thinking is going on›	«يُفكَّر: إن التفكير مستمر» (ليختنبرغ)
Knowing the facts and thinking clearly	على دراية بالوقائع ويفكر بوضوح
Lexical View	وجهة النظر المعجمية
Lying-promises	وعود كاذبة
Main Line	الخط الرئيس
Many-Person Dilemma	معضلة تعدد الأشخاص
Marginal utility	منفعة هامشية
Materialism	مادية (نزعة)

Maximax	ترجيح الأقصى
Maximin	ترجيح الأدنى
Maximizing Principle	مبدأ ترجيح الحد الأقصى
Mere addition paradox	مفارقة الإضافة البسيطة
Meta-Ethics	أخلاق فوقية
Moderate Claim	دعوى معتدلة
Moderate perfectionism	كمال معتدل (مذهب)
Moral obligation for future	الإلزام الأخلاقي نحو المستقبل
Moral scepticism	مذهب الشك الأخلاقي
Moral self-indulgence	انغماس ذاتي أخلاقي (انغماس في الشهوات)
Moral theory belief	نظرية أخلاق الاعتقاد
Morally amiss	خاطئ أخلاقيًا
Mutually advantageous	منفعة متبادلة
Necessary and sufficient conditions	شروط ضرورية وكافية
Negative Condition	وضع سلبي (شرط)
Neutralism	نزعة الحياد
Nietzsche's ‹blond beasts›	وحوش نيتشه الشقراء
Numerically identical	تماثل عددي (شخص واحد)
Objective Concern	اهتمام موضوعي
Objective List Theory	نظرية قائمة الأهداف
Objective reason	سبب موضوعي (عامل محايد)
Objective Rightness	صواب موضوعي
Objectivity of temporal becoming	موضوعية التحول الزمني
Old-I	أنا-القديمة
Old-me	نيَ-القديمة
Origin View	وجهة النظر الأصلية
Overdetermination	تحديد مفرط
Parent's Dilemma	معضلة الوالِدين

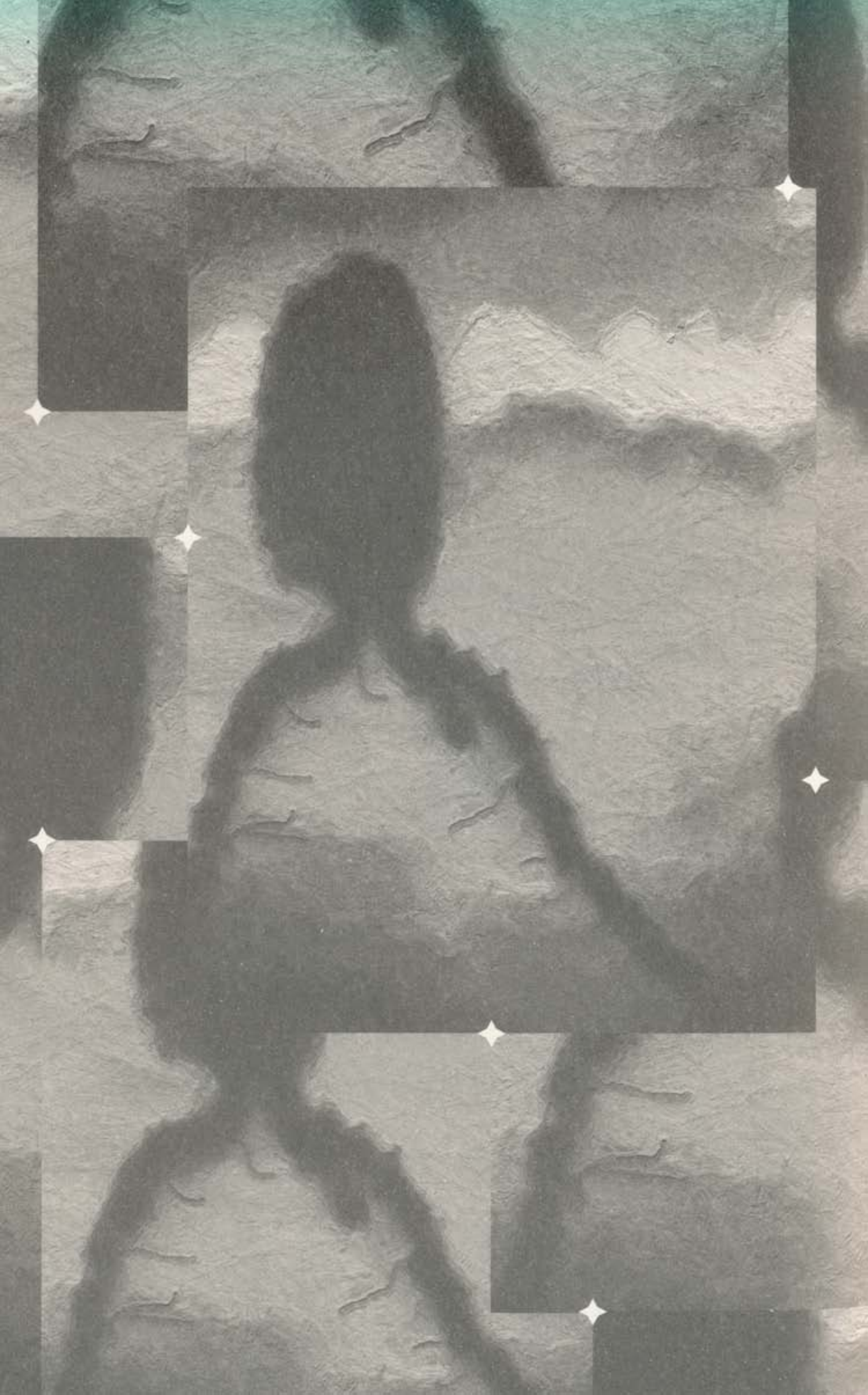
Partial benevolence	إحسان حيادي
Partial Compliance	طاعة حيادية
Partial compliance theory	نظرية الامتثال الجزئي
Past or Future Suffering of Those We Love	معاناة ماضي أو مستقبل أولئك الذين نحبهم
Pastness	ماضية (زمن الماضي)
Paternalism	مذهب الأبوية
Person	شخص
Person affecting principle	مبدأ الشخص المؤثر
Person-type	نوع الشخص
Physicalism	نزعة فزيائية
Platonic mode	نمط أفلاطوني
Population Ethics	أخلاق السكان
Positive Condition	وضع إيجابي (شرط)
Preference-Hedonism	التفضيل لدى مذهب اللذة
Present-aim Theory	نظرية غاية الحاضر
Presentness	حاضرية (زمن الحاضر)
Prima facie duty	واجب الوهلة الأولى
Principle of Beneficence	مبدأ الإحسان
Principle of fractional prudence	مبدأ الروية الكسري
Principle of reciprocity	مبدأ التبادلية (المعاملة بالمثل)
Prisoner's lawyer Dilemma	معضلة محامي السجين
Prisoner's Dilemma	معضلة السجين
Prisoner's Lawyer's Dilemma	معضلة محامي السجين
Proximus	القُزباني (اسم شخص)
Prudence	روية
Psychological Determinism	حتمية نفسية
Psychological Egoism	أنانية النفسية

Public goods	المصالح العامة
Publicity condition	شرط الإعلان
Pure- Compensation	تعويض خالص
Pure do-gooder	فعّال للخير خالص
Pure theory	نظرية خالصة
Qualitatively identical	تماثل نوعي (متشابهان تمامًا)
Quasi-Compensation	شبه تعويض
Quasi-memories	أشباه الذكريات
Quinquagesima	الخمسون
Rational – deliberation	تروٍّ عقلاني
Rational Benevolence	إحسان عقلاني
Rational Reasons	أسباب عقلانية
Reason	عقل
Reason	سبب
Reason-Relativity Dilemmas	معضلة نسبية السبب
Reciprocity	تبادلية، المعاملة بالمثل
Reductionism	نزعة اختزالية
Reductionist	اختزالي (ذو نزعة اختزالية)
Reflective –Equililabrium	توازن انعكاسي
Replica	نسخة مماثلة (مطابقة للأصل)
Repugnant Conclusion	استنتاج متهافت
Respect Principle (RP)	مبدأ الاحترام
Revisionary philosophy	فلسفة إبطالية/تعديلية
Ridiculous Conclusion	استنتاج سخيف
Rightness	صواب
Risky Dilemma	معضلة محفوفة بالمخاطر
Samaritan's Dilemma	معضلة السامري
Sameness	تماثل

Satisfaction	رضا/ إشباع
Scepticism	مذهب الشك
Scope	مدى
Secunda	الثاني
Self concern	اهتمام ذاتي
Self- defeating	انهزامية/إخفاق ذاتي/هزم الذات
Self- denial	إنكار (نكران) الذات
self-benefiting	منفعة ذاتية
Self–deception	خداع الذات
self-denying	نكران الذات
Self-effacing	متلاشي ذاتيًا (متواضعة)
Self–interest	مصلحة ذاتية/شخصية
Sense of Justice	معنى العدالة
Separateness of persons	انفصال الأشخاص
Series-person	متواليات الشخص
Share-of-the-Total View	مشاركة وجهة نظر المجموع
Sorites Problem (Wang's Paradox, Paradox of the Heap)	مشكلة السوريت (مفارقة وانغ، مفارقة الكومة)
Specious present	الحاضر المُضَلِّل
Subject of experiences	ذات التجارب
Subjective reason	سبب ذاتي (عامل نسبي)
Substantive aim	غاية عينية
Success Theory	نظرية النجاح
sufficient altruism	إيثار كافٍ
Sufficient Reason	سبب كافٍ
Symmetry	تناظر
Tautology	تحصيل حاصل (عبارة)
Teletransportation	السفر عبر الزمان

Teletransporter	آلة السفر عبر الزمان
Telic Reasons	أسباب هادفة
Temporal becoming	تحول زمني
Tertia	الثالث
The Choice -Giving principle	مبدأ إعطاء الاختيار
The Critical Present Aim	نظرية غاية الحاضر النقدية
Threat-fulfiller	منفذ التهديد
Threat-ignorer	متجاهل التهديد
Time's passage	مرور الزمن
Time-relative	متصلة بالزمن
Time's passage	مرور الزمن (موضوعية التحول الزمني)
Token	رمز
Token-person	شخص رمزي
Two-Person Parent's Dilemma	معضلة والدي شخصين
Ultimate aim	غاية قصوى
Undesirable consciousness	وعي غير مرغوب فيه
Unrestricted Desire-Fulfilment Theory	نظرية تحقيق الرغبة غير المقيدة
Utilitarianism	نزعة نفعية (مذهب المنفعة)
Value judgment	حكم قيمة
Veil of ignorance	حجاب الجهل
Verificationissm	نزعة التحقق
Verificationist	ذو نزعة التحقق (تحققي)
Wide total principle	مبدأ المجموع الشامل
Wrongdoer	شرير


MANA.NET



يناقش الكتاب، بصرامة منطقية قلّ نظيرها، بعضًا من أعمق معتقداتنا حول العقلانية والأخلاق والهوية الشخصية. يرى ديريك بارفيت أن لدينا وجهات نظر خاطئة عن طبيعتنا، ومن ثمة لدى معظمنا وجهات نظر أخلاقية تهزم نفسها بنفسها. وقد نجح في إبراز أوهام الذات، وخَلُص إلى أن الإحسان المحايد هو أصلح المبادئ العقلانية لتوجيه اختيارات المرء وقراراته؛ باعتباره شخصًا لا يظلّ هو نفسه طيلة حياته.


ISBN 978-603-91584-7-9



الطبعة الأولى: 2021